

الموافقات

تصنيف

العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي

(ت ٧٩٠ هـ)

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد

ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه

أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

المجلد الثاني

دار ابن عفان



الطبعة الأولى

١٤١٧هـ/١٩٩٧م

دار ابن عفان للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الخبر - العقربية
شارع أبوحدرية - تقاطع الشارع العاشر
ت: ٨٩٨٧٥٠٦ - فاكس: ٨٩٩٢٧٤٣
ص ب: ٢٠٧٤٥ - رمز بريدي: ٣١٩٥٢

كتاب المقاصد





[بسم الله الرحمٰن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم](1)

كتاب المقاصد(2)

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان(3):

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع.

---

(1) ليست في الأصل، وأثبتناها من النسخ المطبوعة.

(2) المقاصد: جمع مقصد، وهو الشيء الذي يُقصد، موضعاً كان أو غيره، والقصد: إتيان الشيء. قال صاحب «لسان العرب»: «قال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذٰلك أم جور، هٰذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أُخرى؛ فالاعتزام والتوجل شامل لهما» (ماء / ص ١١٣).

قلت: احتل كتابنا هٰذا بجملته وهٰذا القسم منه على وجه الخصوص المكانة الأولى بين كتب المقاصد ومباحثها النادرة، وقد بذلت جهود متأخرة في هٰذا الموضوع؛ منها: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، و«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» لعلال الفاسي، و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» ليوسف العالم، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» لأحمد الريسوني، و«الشاطبي ومقاصد الشريعة» لحمادي العبيدي، وتعرض لها أيضاً المؤلفون في المصالح، من مثل: مصطفى زيد في «المصلحة في التشريع الإسلامي»، ومصطفى شلبي في «تعليل الأحكام»، والبوطي في «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، وحسين حامد حسان في «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

(3) وغيرهما لا ينظر فيه في الأزمان؛ أي: الدُّهور كلها. (ماء).

والآخر يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء[1]، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهٰذه أربعة أنواع.

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب:

---

(١) أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له، وهٰذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين؛ فإن هٰذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في أفهامها، وأنها يراعي فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلًا، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأن ذٰلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب؛ فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به وما لا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كلية لا تخص بعضاً دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضى أهـوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجاً عما رسمه الشرع له.

وهٰكذا من تفاصيل هٰذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة؛ فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذٰلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله.

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر؛ لأنك إذا قِستَ هٰذه المقاصد بما ذكروه في الأصول؛ تجد أنها تعد في مبادىء الفن؛ فمثلاً تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادىء، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث ـ بجميع المسائل التي ذكرها فيه ـ من قبيل الكلام في المكلف به، وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه، وهٰكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادىء لا مقاصد الفن التي هي الأدلة، اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل ما انبنى عليه فقه؛ فهو من أجزاء الأصول، ولا حاجة إليه مع ظهور الغرض. (د).

مقدمة كلامية مسلّمة[1] في هٰذا الموضع:

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهٰذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هٰذا موضع ذٰلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم [الفخر] الرازي[2] أن

---

(١) وصفه هٰذه المقدّمة بأنها (مُسَلَّمة) يعني أنه لا خلاف عليها، ومع ذٰلك؛ فقد احتاج إلى القول: «وهٰذه دعوى لا بُدَّ من إقامة البرهان عليها صحةً وفساداً»، وليس هٰذا شأن المسلَّمات، ثم لستُ أدري ما عنى بقوله: «وليس هٰذا موضع ذٰلك»؟ مع أن هٰذا أنسب موضع لذٰلك، ثم هو قد أقام البرهان فعلاً على صحة القضية، وإن كان بإيجاز شديد، ولعله يشير إلى أنّ البراهين المفصّلة للمسألة ستأتي مبثوثة في مواضع أخرى من الكتاب.

ثم استمرّ في مناقضة قوله (مسلَّمة)؛ فذكر أن هٰذه المسألة «قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معلّلةً بعلَّة ألبتة...»؛ فكيف يجتمع هٰذا مع قوله (مسلّمة)؟ إلا أن يقصد أنها (مسلّمة) عنده، أو أنها (مسلّمة) وإن خالف فيها من خالف، وهٰذا هو الأقرب، ولكن كان ينبغي توضيحُه.

فأما كونها (مسلمة) عنده؛ فهٰذا لا شك فيه، بل إنه يعتبرها قضية قطعية، وفي مواضع متفرقة ومناسبات مختلفة يعود ويؤكد هٰذه القضية، وعلى هٰذا الأساس يمضي في جميع أجزاء «الموافقات». انظر: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٩ ـ ١٧٠).

(٢) المصنِّف لم يُسمِّ من المنكرين للتعليل أحداً غير الرازي، وفي هٰذا نظر من وجهين:

الأول: أنّ ابن حزم بخاصة والظاهرية بعامة يهدمون فكرة (التعليل) من أساسها، وخصص ابن حزم في كتابه «الإحكام» باباً لذٰلك، قال: «الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»، ونسب ذٰلك لجميع الظاهرية؛ قال: «وقال أبو سليمان ـ أي: داود الظاهري ـ وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلَّةٍ أصلاً بوجه من الوجوه». قال (٨ / ٧٧): «وهٰذا هو ديننا الذي ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»، بل بالغ في هٰذا الإنكار؛ فاسمع إليه وهو يقول (٨ / ١١٣): «إن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وإنه مخالف لدين الله تعالى، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علَّة لشيء من الشريعة»، ولعل هٰذا الذي استفزَّ ابن القيم؛ فقال =

= وهويتهيأ للرد المفصَّل على منكري القياس في «إعلام الموقعين» (٢ / ٧٤): «الآن حمي الوطيس، وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بعث به رسوله، وآن لحزب الله أن لا تأخذهم في الله لومةَ لائم. . .».

ولا أدري لم أهمل المصنف قول ابن حزم هٰذا، مع تعرضه بلطف وإنصاف للظاهرية في مواطن كثيرة من كتابه، وتصريحه السابق يفيد أنه لم يقف على أن المذكور قولاً لهم، وهٰذا ما استبعده لشُهرته عنهم؛ إلا إن ردد في مثل هٰذه المسألة خاصة مع الجويني في «البرهان» (٢ / ٨١٩) أنهم «ملتحقون بالعوام، وكيف يُدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ»؟!

والآخر: في نسبة نفي التعليل للرازي وقفة، وقد تابع المصنِّف في زعمه المذكور الشيخ علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة» (ص ٧ ـ ط دار الغرب)، وأحمد الخلميشي في كتابه «وجهة نظر» (ص ٢٨٦)، وبنى عليه حَشْرَ الرازي مع الظاهرية في صفٍّ واحد.

ويمكن توضيح موقف الرازي من هٰذه القضية كالآتي:

أولاً: إنه ينكر التعليل الفلسفي في كتاباته الكلامية، وصرح بهٰذا في «تفسيره» (٢ / ١٥٤) عند قوله تعالى في [البقرة: ٢٩]: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**.

ثانياً: هٰذا الإنكار منه ومن الأشاعرة كان فراراً من المقولات والإلزامات الاعتزالية، التي تجعل القول بالتعليل مقدمة للقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله.

ثالثاً: يرى تعليل الأحكام الشرعية تعليلاً أصوليّاً فقهيّاً، ليس فيه إلزام لله سبحانه، وليس فيه تحتيم على مشيئته، وصرح بهٰذا ودافع عنه بقوة في كتابه «المحصول» (٢ / ٢ / ٢٣٧ ـ ٢٤٢، ٢٩١)، بل قال في «مناظراته» (٢٥): «وأما بيان أن التعليل بالأوصاف المصلحية جائز؛ فهٰذا متفق عليه بين العقلاء».

رابعاً: نفى المصنف في نقله هٰذا عن الرازي ما أثبته هو؛ إذ كلامه في مقام التعليل الأصولي لا الفلسفي، وقد فرق بينهما ابن الهمام بقوله في «التحرير» (٣ / ٣٠٤ ـ ٣٠٥ ـ مع التيسير): «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي، مبنيٌّ على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل؛ قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هٰذا، ومن فسّره بالعائدة إلى العباد؛ قال: تعلل، وكذٰلك لا ينبغي أن ينازع فيه». =

أحكام الله ليست مُعلَّلة بعلَّة ألبتة، كما أن أفعاله كذٰلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامـه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين[1]، ولما اضطُرّ[2] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذٰلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام خاصة،

= وانظر في الفرق بينهما: «التحرير والتنوير» (١ / ٣٧٩ - ٣٨١) لابن عاشور، و«ضوابط المصلحة» (٩٦ - ٩٧) للبوطي.

خامساً: ما لم يستقم التوفيق المذكور؛ فنردد مع شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٥٥): «أما ابن الخطيب - وهو الرازي -؛ فكثير الاضطراب جدّاً، لا يستقر على حال، وإنما هو بحث وجدل بمنزلة الذي يطلب ولم يهتدِ إلى مطلوبه، بخلاف أبي حامد؛ فإنه كثيراً ما يستقر».

سادساً: المشهور عن الرازي القول بأن الأحكام الشرعية معلّلة، نقل ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٧٥) عنه، قال: «غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصالح المعلومة، والخصم إنما بيَّن خلاف ذٰلك في صورٍ قليلة جدّاً، وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن».

(١) ذهبت عبارات الأصوليين في تعليل الأحكام مذاهب شتى، والتحقيق الذي لم يبق فيه محل للشبهة أن الأحكام قائمة على رعاية مصالح العباد، وهٰذه المصالح هي التي يسمونها بالعلل، ولٰكن تعيين العلة وكيفية مراعاتها إنما يتلقى من الشارع نصّاً أو تلويحاً، ولا مانع من أن تكون أحكام الله معللة بالغـايات المحمـودة؛ إذ الغاية التي تشعر بالحاجة إنما هي الغاية العائدة إلى تكميل الحاكم، أما ما يقصد بها تكميل غيره؛ فرعايتها ضرب من الكرم، ومظهر من مظاهر الحكمة البالغة. (خ).

قلت: انظر في المسألة «شرح الكوكب المنير» (١ / ٣١٢)، و«التوضيح في حل غوامض التنقيح» (٢ / ٦٣)، و«شفاء الغليل» (ص ١٠٣)، و«نبراس العقول» (٣٢٣ - ٣٢٨)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٢٣٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٤١)، و«إيثار الحق على الخلق» (ص ١٨١ وما بعدها)، و«نفائس الأصول» (٩ / ٣٩٩٥)، و«تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي؛ ففيه بحث وافٍ عن هٰذا الموضوع.

(٢) أي: ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي. (د).

ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هٰذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره؛ فإنَّ[1] الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل[2] لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تحصى[3]؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ[4] تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

---

(١) أي: ولا يتأتى للرازي أن يقول في هٰذه العلل العامة: إنها علامات للأحكام، ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له. (د).

(٢) في (ط): «التعليل».

(٣) في (ط): «فأكثر من أن يؤتى على آخره».

(٤) أخذ المعنى على أنه علة للأمر بإقامة الصلاة، وتأمله. (د).

وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠].

وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩].

وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هٰذا، وكان في مثل هٰذه القضية مفيداً للعلم[(١)]؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هٰذه الجملة[(٢)] ثبت القياس والاجتهاد؛ فلنجر على مقتضاه ـ ويبقى البحث في كون ذٰلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه ـ؛ فنقول والله المستعان:

* * * * *

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١١٤): «مفيد العلم».

(٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد في المسألة العاشرة توسعٌ في هٰذه الجملة وفي تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح. (د).



القسم الأول

مقاصد الشارع



النَّوع الأوَّل

في بيان قصد الشَّارع في وضع الشَّريعة(١) وفيه مسائل

المسألة الأولى(٢)

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهٰذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية؛ فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا،

---

(١) هٰذا النوع الأول من هٰذه الأنواع جاء في بيان؛ أي: ظهور قصد الشارع في وضع الشريعة، والشارع هو الله تعالى، والشريعة والشرعة: ما سنَّ الله من الدين وأمر به؛ كالصوم، والصلاة، والحج، والزكاة، وسائر أعمال البر مشتق من شاطىء البحر الذي تشرع فيه الدواب والناس؛ فيشربون منها ويستقون. (ماء / ص ١١٥).

(٢) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان وافٍ للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر. (د).

قلت: انظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ١١٤).

بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج[1] وَفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبِّت قواعدها، وذٰلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[2].

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذٰلك عبارة عن مراعاتها[3] من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان[4]،

---

(١) أي: فتن وقتال. (ماء / ص ١١٥).

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها، ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم؛ كالجنايات؛ فلا يقال: إن مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلاً هو مراعاة لها من جانب العدم؛ إذ بفعل هٰذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم، فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهٰذا المعنى. (د).

قلت: انظر «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٣٨)، و«المستصفى» (١ / ٢٥١)، و«شرح المحلى على جمع الجوامع» (٢ / ٢٨٠).

(٣) مما ينبغي الانتباه له أن المحافظة لدى المصنف لا تعني الصيانة فقط، وإنما تتناول الإقامة أو الإنشاء؛ لما تلحُّ الحاجة أو الضرورة إلى إقامته من المصالح العامة، والمرافق في الدولة، كما تتناول التنمية؛ فليس المقصود إذن بالمحافظة خُصوص الصيانة، بل ما يتناول الإنشاء والتنمية لسائر مرافق الحياة والمصالح العامة والفردية على السواء، وفي هٰذا من السعة ما فيه مما يمنع التخلف والجمود الحضاري.

أفاده الأستاذ الدِّريني في كتابه «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (١ / ٩٩).

(٤) قال في «التحرير» و«شرحه»: «حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى =

والنطق بالشَّهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذٰلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول[1] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذٰلك.

والمعاملات[2] راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لٰكن بواسطة[3] العادات.

والجنايات ـ ويجمعها[4] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى

= البدع، ويقول الحنفية: أن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر، بل لكونهم حرباً علينا، ولذٰلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا تقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية، وهٰذا لا ينافي أنه لحفظ الدين؛ إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ.

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين؛ فجعله مقصداً لجميع التكاليف أصولها وفروعها، ولعله لا يوافق قوله بعد «فإنها مراعاة في كل ملة»؛ لأن ذٰلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة. . . إلخ. (د).

(١) أي: أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل، وسيأتي في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس. . . إلخ؛ أي: مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل، ولٰكنه يؤدي إلى الضيق والحرج؛ فالفرق بين المقامين واضح. (د).

(٢) أي: بالمقدار الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال؛ فهي بهٰذا المقدار من الضروري، وهٰذا هو الذي عناه الآمدي بجعل المعاملات من الضروري، أما مطلق البيع مثلاً؛ فليس من الضروري، بل من الحاجي خلافاً لإمام الحرمين، وبهٰذا يتضح لك ما يأتي للمؤلف في هٰذه المسألة والمسألة التي تليها. (د).

(٣) في (د): «بوسطه»، وفي الأصل و (ط): «بوساطة».

(٤) جملة معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير، وأن موضعها قبل قوله: «والعبادات والعادات قد مثلت»، وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانبي الوجود والعدم، ومعنى كونها تجمع ذٰلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ عليه من باب تكميل أبواب الشريعة؛ إذ ما من أمر =

حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مُثِّلت، **والمعاملات** ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بِعَوَض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، **والجنايات** ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال؛ فشُرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى[1] تلك المصالح؛ كالقصاص، والديات ـ للنفس، والحد ـ للعقل[2]، وتضمين[3] قيم الأموال ـ للنسل والقطع والتضمين ـ للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي[4]: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة[5].

= ولا نهي إلا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ـ ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جانب العدم ـ، ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لأنه مثَّل لغيرهما آنفاً، وسيأتي في المسألة السابعة من مبحث الكتاب في قوله: «وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا: «ويجمعها...» إلخ. (د).

(١) في (ط): «أو يتلافى». (٢) في الأصل: «الحد ـ الحد».

(٣) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلداً ورجماً؛ لأنه مؤد إلى اختلاط الأنساب، المؤدي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المؤدي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود، وأما ما قاله المؤلف؛ فغير واضح. (د).

(٤) ترتيبها من العالي للنازل هكذا: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، على خلاف في ذلك؛ فإن بعضهم يقدم النفس على الدين. (د).

(٥) قال في «شرح التحرير»: «حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء» اهـ. فبعد هذا لا يقال: إن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم، وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني، لو قيل: إن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود؛ لكان له وجه. =

وأمـا **الحـاجيـات**[1]؛ فمعنـاها أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق[2] المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة[3] ـ الحرجُ والمشقة، ولٰكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات[4]:

ففي العبـادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض

= أما تعريض الغنائم في الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها؛ فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال، وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد، وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث: «ولم تحلّ لأحد قبلي»، وقصة: «فطفق مسحاً بالسوق والأعناق» ليس فيها إتلاف لها، بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر، وإما أن يكون ذٰلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله. (د).

قلت: قال هٰذا رداً على (خ) حيث قال: «أوردوا على هٰذه الدعوى أن الخمر كانت مباحة في الشـرائـع المتقدمة كما كانت مباحة في صدر الإسلام، وما أجيب به من أن المباح في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ حد السكر غير مستقيم، قال الشوكاني في «إرشاد الفحول»: قد تأملت التوراة والإنجيل؛ فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بعدم السكر، فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم».

(١) انظر عنها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٥ و٨ / ١٩٤، ١٩٥).

(٢) في نسخة (ماء / ص ١١٧): «التضييق».

(٣) أي: ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هٰذه الحاجيات. (د).

(٤) يستفاد من تمثيل المصنف وكلامه الآتي أنه يفرق بين العادات والمعاملات؛ إذ يجعل العادات مما يفتقر إليه الناس من الحاجات والمصالح التي لا يتوقف تحصيلها على إبرام عقد، أو إنشاء علاقة في تصرف شرعي، وأما المعاملات؛ فهي ما كان ناشئاً عن عقد أو تصرف شرعي أو غير شرعي تربطه بغيره، والجنايات وإن اعتبرها المصنف قسماً قائماً برأسه غير أنها تدخل في المعاملات =

والسفر، وفي **العادات** كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذٰلك.

وفي **المعاملات**؛ كالقراض[1]، والمساقاة، والسلم، وإلقاء[2] التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي **الجنايات**؛ كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصُّنَّاع، وما أشبه ذٰلك.

وأما **التحسينات**؛ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات[3]، ويجمع ذٰلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأولَيان:

ففي **العبادات**؛ كإزالة[4] النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات[5]، وأشباه ذٰلك.

= بما تنشىء من علاقة بين الجاني والمجني عليه، أو بين الجاني والمجتمع أو الدولة، أفاده الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤١٤).

(١) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي، واستثنى ذٰلك منه حتى عدّ رخصة بالإطلاقات الأربعة السابقة. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «وإلغاء»، والصواب بالقاف، وكذا في الأصل ونسخة (ماء / ص ١١٧) و (ط).

(٣) سواء كان ذٰلك لخائفٍ أو آمنٍ؛ فإنه يجب عليه ذٰلك الأخذ وذٰلك التَّجنُّب. (ماء / ص ١١٧).

(٤) في (م): «إزالة».

(٥) في (ط): «والقربانات».

وفي **العادات**؛ كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي **المعاملات**؛ كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبدِ منصب[1] الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها.

وفي **الجنايات**؛ كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها؛ فهٰذه الأُمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فِقدانُها بِمُخلٍّ بأَمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التَّحسين والتَّزيين.

* * * * *

---

(١) في نسخة (ماء): «منصبي».

المسألة الثانية

كل مرتبة من هٰذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية[1].

فأما **الأولى**[2]؛ فنحو التماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولٰكنه تكميلي[3]، وكذٰلك نفقة المثل، وأجرة المثل[4]، وقراض المثل[5]، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر[6] الدين؛ كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة، والقيام بالرَّهن والحَمِيل[7]، والإشهاد في البيع إذا قلنا: إنه من الضروريات.

---

(1) في نسخة (ماء): «. . . لو فرضنا انفقاده؛ لم يخل بحكمتها الأصلية فقده».

(2) أي: مرتبة الضروريات. (د).

(3) أي: إنما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فإن قتل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه، ومثله تحريم قليل المسكر؛ لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل؛ فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير، فيحمل كلام المؤلف على هٰذا الغرض. (د).

(4) في (ط) زيادة «ومساقاة المثل».

(5) أي: إن هٰذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين، كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا؛ لأن النظر مقدمة للزنا وداعية إليه، وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي، وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري؛ فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً، والورع تكميل لما هو من نوعه، فإن كان في عبادة؛ فمكمل لها، وإن كان في عادة أو معاملة؛ فمكمل لذٰلك. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٤٠ ـ ٢٤١)، و«شرح ألفية البرماوي» (ق ٣١٣)، مخطوط في جامعة الرياض.

(6) في (م): «شعار».

(7) كأمير: الدعي والكفيل. (قاموس).

وأما الثانية[1]؛ فكاعتبار[2] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذٰلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجيات؛ فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة، ومن ذٰلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمعُ المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله؛ فهٰذا وأمثاله كالمكمِّل لهٰذه المرتبة، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التَّوسعة والتَّخفيف.

وأما الثالثة[3]؛ فكآداب[4] الأحداث، ومندوبات الطَّهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإنْ كانت غيرَ واجبةٍ، والإنفاق من طيِّبات المكاسب، والاختيار في الضَّحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذٰلك.

ومن أمثلة هٰذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذٰلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات؛ فإنَّ الضروريات هي أصل المصالح[5] حسبما يأتي تفصيل ذٰلك بعد هٰذا إنْ شاء الله تعالى.



---

(١) أي: مرتبة الحاجيات، فما هو لها كالتكملة؛ فكاعتبار الكفء... إلخ ما ذكره المصنف.

(٢) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين، وما به دوامه من مكملاته. (د).

(٣) أي: مرتبة التحسينيات، فما هو لها كالتكملة؛ فكآداب... إلخ ما ذكره المصنف.

(٤) في الأصل: «كأدب».

(٥) والجميع تتمةٌ لها.

المسألة الثالثة [1]

كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرطٌ، وهو: أن لا يعود اعتبارُها على الأصل بالإبطال، وذٰلك أنَّ كلَّ تكملةٍ يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها؛ فلا يصح اشتراطُها عند ذٰلك[2]؛ لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأنَّ التَّكملة مع ما كملته كالصِّفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدِّي إلى ارتفاع الموصوف؛ لزم من ذٰلك ارتفاع الصِّفة أيضاً، فاعتبار هٰذه التكملة على هٰذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبـارها، وهٰذا محال لا يتصوَّر، وإذا لم يتصور؛ لم تُعتبر التكملة، واعتبر الأصل من غير مَزِيد.

والثـاني: أنَّـا لو قدرنا تقديراً أنَّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية؛ لكان حصول الأصلية أولى[3] لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذٰلـك أنَّ حفظ المهجة مهمٌّ كليٌّ، وحفظ المروءات مستحسن؛ فحُرِّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن[4] دعت الضَّرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس؛ كان تناوله أولى.

وكذٰلك أصل البيع ضروري، ومنع الغَرَر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانْحَسَم باب البيع، وكذٰلك الإجارة ضرورية أو حاجية[5]،

---

(١) في الأصل أدخل كلام من المسألة الثانية في هٰذا الموضع!

(٢) في نسخة (ماء): «عند أصل ذٰلك».

(٣) أي: تحصيلها أولى بالاعتبار؛ فيجب أن تترجح على التكميلية؛ لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل، وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته، فإذا عارضته؛ فلا تعتبر. (د).

(٤) في (م): «فإذا».

(٥) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته، وقد تكون =

واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر؛ منع من بيع المعدوم[1] إلا في السَّلَم، وذلك في الإجارات ممتنع؛ فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدُّ بابَ المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها؛ فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد، ومثله جارٍ في الاطِّلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجَوْر قال العلماء بجوازه، قال مالك: «لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين»؛ فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال؛ لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[2] عن النبي ﷺ[3].

= حاجية وهو الأكثر، ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف. (د).

(١) المقابل للحضور الغيبة، والمقابل للعدم الوجود؛ فإما أن يقول: «واشتراط وجود العوضين»، ثم يقول: «منع بيع المعدوم إلا في السَّلَم» وهو ظاهر، وإما أن يقول كما قال أولاً ثم يقول: «منع من بيع الغائب إلا في السلم»؛ فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز، ومقتضى قوله بعد: «فاشتراط وجود المنافع وحضورها»، ثم قوله: «وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد» أن غرضه بقوله: «واشتراط حضور العوضين» اشتراط وجودهما وحضورهما، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً؛ فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه. (د).

(٢) الحاكم الجائر متى انطوت نفسه على أصل الاعتقاد بالإسلام يتسنى للذين أوتوا الحكمة أن يلقوا إليه بالنصيحة، ويقوموه بالموعظة، فإن لم يأتوا به إلى سبيل العدل جملة؛ خففوا من وطأة مظالمه شيئاً كثيراً، وعلى فرض أن يتمادى في طغيانه الذي لا يخلو من رحمة تأخذه في كثير من الأحيان؛ فمن المتوقع انصرام أجله ورجوع الدولة إلى يد من هو أقوم سيرة وأشد رعاية للمصلحة، وترك الجهاد مع الحاكم الجائر يفضي بالأمة إلى أن يضرب عليها المخالفون سلطة قاتلة، ويضعوا بينها وبين الحياة الشريفة عقبات لا تتزلزل إلا بعد جهاد عنيف. (خ).

(٣) يشير إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، =

وكـذلـك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء[1]؛ فإن في ترك ذلك

= ٣ / ١٨ / رقم ٢٥٣٢) من طريق سعيد بن منصور ـ وهو في «سننه» (رقم ٢٣٦٧ ـ ط القديمة) ـ، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٥٦) ـ من طريق أبي داود ـ، وأبو عبيد في «الإيمان» (رقم ٢٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / ١٢٢٧ / رقم ٢٣٠١) عن أنس مرفوعاً: «ثلاث من أصول الإيمان»، وذكر من بينها: «والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جَوْر جائر ولا عدل عادل».

وإسناده ضعيف، فيه يزيد بن أبي نُشْبَة السلمي، وهو مجهول، قال الزيلعي في «نصب الراية» (٣ / ٣٧٧): «قال المنذري في «مختصره»: يزيد بن أبي نشبة في معنى المجهول، وقال عبدالحق: يزيد بن أبي نشبة هو رجل من بني سليم، لم يرو عنه إلا جعفر بن برقان».

قلت: ويشهد له ما أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٢٥٣٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢١ و٨ / ١٢٥)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٥٦، ٥٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / ١٢٢٦ / رقم ٢٢٩٩)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٤٢٢) عن أبي هريرة مرفوعاً: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برّاً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر. . .».

وإسناده ضعيف، وفيه انقطاع، مكحول لم يلق أبا هريرة، وفيه العلاء بن الحارث؛ كان اختلط، وتابعه يزيد بن يزيد بن جابر عند الدارقطني، ولكن رواه عنه أشعث وهو مجروح، وبقية لا يقوم على روايته.

وأورد الدارقطني واللالكائي وابن الجوزي والزيلعي في «نصب الراية» (٢ / ٢٦ ـ ٢٩) أحاديث كثيرة تدل على ما ذكرها المصنف، أرجاها وأصحها الحديثان المذكوران ولذا اقتصر عليهما أبو داود في «سننه» على منهجه المعروف، ولذا؛ فلا داعي للإطالة في تخريجها، ولكن يعجبني ما صنعه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٥٦)؛ فإنه ذكر قبل الحديثين المذكورين حديث عروة البارقي ـ أخرجه الشيخان ـ مرفوعاً: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والغنيمة»، وبوَّب عليها (باب الغزو مع أئمة الجور)، وحديث عروة يدل على التبويب بدلالة اللازم؛ فتأمل.

(١) ورد في ذلك حديث أبي هريرة المرفوع المتقدم آنفاً، ومعنى ما ذكره المصنف صحيح؛ فقد أخرج البخاري عن ابن عمر أنه كان يصلّي خلف الحجاج بن يوسف.

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، =

ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة[1]، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها[2]، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلَّى ـ كالمريض غير القادر ـ؛ سقط المكمل، أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلى على حسب ما أوسعته الرُّخصة، وستر العورة من باب محاسن الصلاة، فلو طلب على الإطلاق؛ لتعذَّر أداؤها على من

= ١ / ٦٩ / رقم ٤٩)، وأهل السنن؛ أنَّ أبا سعيد الخدري صلى خلف مروان صلاة العيد في قصة تقديمه الخطبة على الصلاة، وإخراجه منبر النبي ﷺ.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب إمامة المفتون والمبتدع، ١ / ١٨٨ / رقم ٦٩٥) عن عُبيدالله بن عدي بن خيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور؛ فقال: إنك إمامُ عامة، ونزل بك ما نرى، ويُصلِّي لنا إمامُ فتنة ونتحرج؟! فقال: «الصلاةُ أحسنُ ما يعملُ الناس، فإذا أحسن الناسُ فأحسن معهم، وإذا أساؤوا؛ فاجتنب إساءتهم».

ويدل عليه عموم ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٩٤)، وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً: «يُصلُّون لكم؛ فإنْ أصابوا فلكم، وإنْ أخطأوا فلكم وعليهم».

قال الشوكاني: «ثبت إجماع أهل العصر الأوَّل من الصحابة ومن معهم من التابعين إجماعاً فعليّاً ـ ولا يبعد أن يكون قوليّاً ـ على الصلاة خلف الجائرين؛ لأنَّ الأمراء في تلك الأعصار كانوا أئمة الصلوات الخمس، فكان الناس لا يؤمّهم إلا أمراؤهم، في كل بلدةٍ فيها أمير، وكانت الدولة إذ ذاك لبني أمية، وحالهم وحال أُمرائهم لا يخفى».

وانظر: «نيل الأوطار» (٣ / ٢٠٠)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١ / ١٠٨ ـ ١٠٩)، و«العلل المتناهية» (١ / ٤١٨ ـ ٤١٩).

(١) أي: المكملة للضروري كما سبق له، والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل. (د).
وفي (ط): «شعائر الإسلام المطلوبة».

(٢) المناسب لضروريها؛ أي أن الصلاة من الضروريات الخمس، وهذا القيام مكمل لها. (د).

لم يجد ساتراً، إلى أشياء من هٰذا القبيل في الشَّريعة تفوق الحصر، كلُّها جار على هٰذا الأسلوب.

وانظرِ فيما قاله الغزالي في الكتاب «المستظهري»[1] في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة، واحمل عليه نظائره.

* * * * *

---

(١) قال فيه (ص ١١٩ ـ ١٢٠) بعد أن ذكر شروط الإمامة:

«. . . فإنْ خلا الزمان عن قرشي مجتهد يستجمع جميع الشروط؛ وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة، وهٰذا حكم زماننا، وإن قدر ـ ضرباً للمثل ـ حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور؛ لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته، إنَّا نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسيناً للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وإن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة؛ فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوّفاً إلى مزيد دقيقة في الفَرق بين النظر والتقليد.

وعند هٰذا ينبغي أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا إمامته غير منعقدة، وإذا أحسن إيراد هٰذه المقالة؛ علم أن التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هين، وأنه لا يجوز أن تخرم بسببه قواعد الإمامة. . .» إلخ ما قال.

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق؛ لاختلَّا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما [أو اختلال أحدهما] اختلال الضروري بإطلاق، نعم، قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلالُ الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما؛ فلذلك إذا حوفظ على الضروري؛ فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي؛ فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا[1] ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري؛ فإنَّ الضَّروريَّ هو المطلوب[2].

فهٰذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها: أنَّ الضَّروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين [بإطلاق][3].

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين [بإطلاق] اختلال الضروري [بإطلاق].

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التَّحسيني

---

(١) لعل الأصل: «إذ» لا «إذا»، كما يفيده السياق. (د).

(٢) أي: الأصلي والأشد في الطلب، وإلا؛ فالكل مطلوب، وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة. (د).

(٣) أي: اختلالاً تاماً لا يبقى معه وجود، يقابله الاختلال الجزئي بوجهٍ ما، وفي الأصل و(خ): «واختلال الضروري»؛ وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

للضَّروريِّ .

بيان الأول أنَّ مصالح الدِّين مبنيَّة على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدَّم ، فإذاً اعتبر قيام هٰذا الوجود الدُّنيوي مبنيّاً عليها ، حتى إذا انخرمت لم يبق للدُّنيا وجود ـ أعني : ما هو خاص بالمكلَّفين والتَّكليف ـ ، وكذٰلك الأمور الأُخروية لا قيام لها إلا بذٰلك .

فلو عُدم الدِّين عدم ترتُّبُ الجزاء المرتَجى ، ولو عُدِمَ المكَلَّف[1] لعُدِمَ من يَتَديَّن ، ولو عُدِم العقل لارتفع التديُّن ، ولو عُدِمَ النَّسْلُ لم يكن في العادة بقاء ، ولو عُدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه[2] ، ويستوي في ذٰلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات ؛ فلو ارتفع ذٰلك لم يكن بقاء ، وهٰذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدُّنيا ، وأنَّها زادٌ للآخرة .

وإذا ثبت هٰذا ؛ فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هٰذا الحمى ، إذ هي تتردد على الضروريات ، تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقاتُ ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط .

وذٰلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع ، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعداً

---

(١) أي : النفس .

(٢) هٰذا التعريف يعرف المال انطلاقاً من كون المال محل الملك ، والملك ـ الذي هو في حقيقته اختصاص ـ لا يتعلق إلا بما له قيمة بين الناس ، وإلا ؛ فلا معنى للاختصاص به ؛ فأساس المالية هو العلاقة التي تقوم بين الناس والشيء ، وذٰلك لحاجة الانتفاع به بوجوه الانتفاع المشروعة . وانظر : «الفروق» (٢ / ٢٠٨) .

ومضطجعاً، ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته، وكذٰلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل وغير ذٰلك، فإذا فهم هٰذا؛ لم يَرْتب العاقل في أن هٰذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية، وهٰكذا الحكم في التحسينية؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري؛ فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي؛ فالحاجي مكمل للضَّروري، والمكمل للمكمل مكمل؛ فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

بيان الثاني: يظهر مما تقدم؛ لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه؛ لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى[1].

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة؛ لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذٰلك لو ارتفع أصل القصاص؛ لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، فإن ذٰلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف، وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة؛ لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية، ولو فرض أن ثَمَّ[2] حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذٰلك الأمر، ثم بقي الحكم مقصوداً لذٰلك الأمر؛ كان هٰذا فرض محال، ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع[3] لها ومكمل؛ من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذٰلك؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض، فلا يصح أن يقال: إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذٰلك.

---

(١) في (ط): «الأولى».
(٢) في (م): «تمَّ».
(٣) في الأصل: «ثابت».

وكذٰلك نقول: إذا كان أصل الصلاة منهيّاً عنه قصداً، أو الصيام كذٰلك؛ كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العيد؛ فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي، من حيث نهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذٰلك، ولا تكون منهيّاً عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها؛ فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال: إن لهٰذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيّاً عنها بذٰلك الاعتبار؛ فلا يلزم أن تكون منهيّاً عنها مطلقاً، وإذا لم تكن منهيّاً عنها على الإطلاق؛ لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له؛ فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصَّلت.

وأيضاً؛ فإنَّ الوسائل لها مع مقاصدها هٰذه النسبة؛ كالطهارة مع الصلاة، وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له، فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها؛ فلا يلزم من كونها وضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل.

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران:

- اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة.
- واعتبارٌ من حيث أنفسها.

فأما اعتبارها من الوجه الثاني؛ فليس الكلام فيه، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة، وبذٰلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصِّفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً؛ فكذٰلك ما كان في الاعتبار مثله، فإذا كان كذٰلك؛ لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل، وهو المطلوب،

وكذلك الصوم وأشباهه.

وأما مسألة الوسائل؛ فأمر آخر، ولٰكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله[1]؛ فلا يمكن والحال هٰذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء القصد[2]؛ إلا أن يدلَّ دليلٌ على الحكم ببقائها[3]، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجر مع ذٰلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر؛ فلا امتناع في هٰذا، وعلى ذٰلك يحمل إمرار الموسى على رأس[4] من لا شعر له[5].

وبهٰذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسى على من ولد مختوناً بناء على أن ثم ما يدل على كون الإمرار مقصوداً لنفسه، وإلا؛ لم يصح، فالقاعدة صحيحة، وما اعترض به لا نقض فيه عليها، [والله أعلم بغيبه وأحكم][6].

بيان الثالث: أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هٰذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة. (د).

(٢) أي: ببقاء طلبها؛ أي: فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر؛ فذٰلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين؛ فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهٰكذا؛ فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً، ولٰكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفاً للغير؛ فباعتبار هٰذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هٰذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها. (د).

(٣) هٰكذا في الأصل، وفي (د) و(خ) و(ط): «المقصد».

(٤) في (د): «شعر»، وهو خطأ.

(٥) قال القرافي في الفرق (الثامن والخمسين): «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة؛ فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هٰذه القاعدة في الحج في إمرار الموسى على رأس ما لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر؛ فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وإلا؛ فهو مشكل على القاعدة». (خ).

(٦) ليست في الأصل، ولا في (ط).

أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه؛ فكذٰلك في مسألتنا لأنه يضاهيه.

مثال ذٰلك الصلاة إذا بطل منها الذِّكْر أو القراءة أو التكبير أو غير ذٰلك مما يعدّ من أوصافها[1] لأمرٍ؛ لا يَبطُل أصل الصلاة.

وكذٰلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر؛ لا يبطل أصل البيع؛ كما في الخشب، والثوب المحشُوِّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذٰلك[2].

وكذا[3] لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص؛ لم يبطل أصل القصاص، وأقرب الحقائق إليه الصِّفة مع الموصوف، فكما أنَّ الصِّفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف [بها][4]؛ كذٰلك ما نحن فيه، اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءً من ماهية الموصوف؛ فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذٰلك الأصل، وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما [نقول][5] في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة؛ فإنَّ الصَّلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنِّسبة إلى القادر عليها، هٰذا لا نظر فيه، والوصف

---

(١) أي: مما ليس ركناً فيها كما يأتي بيانه. (د).

(٢) أكثر البيوع لا تخلو عن الغرر اليسير، ولهٰذا كان من المعفو عنه، وقيد الإمام المازري العفو بشرطين: **أحدهما** أن يكون ذٰلك اليسير غير مقصود، **وثانيهما** أن تدعو إليه الضرورة، وقدح ابن عبدالسلام في هٰذا الشرط بأنه يقتضي أن تكون أكثر البيوع رخصة وهو باطل، وأجاب الشيخ ابن عرفة بأن الرخصة ما شرع عند الحاجة خاصة كأكل الميتة، وأما ما جاء عند الحاجة لكل الناس وفي كل الأزمنة؛ فليس برخصة. (خ).

(٣) في الأصل: «وكذٰلك».

(٤) ليست في الأصل.

(٥) سقطت من (د).

الذي شأنه هٰذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات، بل هو[1] من الضَّروريات.

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة، وكذٰلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّين مغصوبة وما أشبه، ومع ذٰلك؛ فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة، فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف؛ لأنا نقول: مَنْ قال بالصِّحة في الصَّلاة والذكاة؛ فعلى هٰذا الأصل المقرر بَنى، ومن قال بالبطلان فبنى[2] على اعتبار هٰذا الوصف كالذاتي؛ فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً؛ لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، وتحريم الغصب[3] إنما يرجع إلى تحريم الأكوان؛ فصارت الصلاة نفسها منهياً عنها؛ كالصلاة في طرفي النهار[4]، والصوم في يوم العيد[5].

وكذٰلك الذكاة حين صارت السكين منهياً عن العمل بها لأن العمل بها غصب؛ كان هٰذا العمل المعيّن وهو الذكاة منهياً عنه، فصار أصل الذكاة منهيّاً عنه؛ فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف[6] ذاتي بهٰذا الاعتبار.

---

(١) كذا في الاصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة بدلاً من «بل هو»: «ولا».

(٢) في (ط): «فبناءً».

(٣) هٰكذا في الأصل و (ط) ونسختي (م) و(خ)، وفي (د): «الأصل».

(٤) سيأتي ذٰلك (ص ٥١٦).

(٥) ورد النهي في أحاديث كثيرة، أشهرها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس، ٣ / ٧٠ / رقم ١١٩٧، وكتاب الصيام، باب صوم يوم الفطر، ٤ / ٢٣٩ / رقم ١٩٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩، ٨٠٠ / رقم ٨٢٧) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر.

وستأتي في الباب أحاديث أُخر عند المصنف، انظر: (٣ / ٤٠٤، ٤٦٩).

(٦) كذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «أصل ذاتي».

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولٰكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيه خلاف لأن أصله عقليّ، وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به [1].

بيان الرابع من أوجه:

أحدها: أن كل واحدة من هٰذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار؛ فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينات، وكان[2] مرتبطاً بعضها ببعض؛ كان في إبطال الأخفِّ جرأة على ما هو آكَدُ منه، ومَدخلٌ للإخلال به؛ فصار الأخف كأنه حِمىً للآكد، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أن يقع فيه؛ فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هٰذا الوجه.

ومثال ذٰلك الصلاة؛ فإنَّ لها مكمِّلات وهي ما[3] سوى الأركان والفرائض، ومعلومٌ أن المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان؛ لأن الأخفَّ طريق إلى الأثقل.

ومما يدل على ذٰلك ما في الحديث من قوله عليه السلام: «كالرَّاتعِ حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقَعَ فيه»[4].

---

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هٰذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية؟ (د).

(٢) كذا في (د) و(خ) و (ط)، وفي الأصل و (م): «كانت».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «هنا».

(٤) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الحلال بيِّن وإنَّ الحرام بيِّن...»، وفيه: «ومن وقع في الشُّبهات وقع في الحرام؛ كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما مُشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» =

وفي الحديث: «لَعنَ اللهُ السارقَ يَسرِقُ البَيضةَ فتُقْطع يدهُ، ويسرقُ الحبلَ فتُقطعُ يدُه»[1].

وقول من قال: «إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أخرقها»[2].

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفقٌ عليه، ومحل ذكره القسم الثاني من هٰذا الكتاب.

فالمتجرىء على الأخف بالإخلال به مُعَرَّض للتجرؤ على ما سواه، فكذٰلك المتجرىء على الإخلال بها يتجرأ على الضَّروريات؛ فإذاً قد يكون في

= (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ ـ ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النُّعمان ابن بشير رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسمَّ، ١٢ / ٨١ / رقم ٦٧٨٣، ٦٧٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب حدّ السرقة ونصابها، ٣ / ١٣١٤ / رقم ١٦٨٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب قطع السارق، باب تعظيم السرقة، ٨ / ٦٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الحدود، باب حدّ السارق، ٢ / ٨٦٢ / رقم ٢٥٨٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٥٣) وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وقد جرى المصنف في تأويل هٰذا الحديث على معنى أن من يمد يده إلى سرقة الشيء الحقير لم يلبث أن يتعدى به إلى ما كان أعظم؛ فصح أن يعد سارق البيضة والحمل بمنزلة من وقع في سرقة المقدار الذي تقطع فيه اليد، وهٰذا غير تأويله على أن المراد المبالغة في التنفير من السرقة على شاكلة «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة»».

(٢) في النسخ المطبوعة: «ولا أحرمها»، والتصويب من الأصل و (ط)، وأخرجه بهٰذا اللفظ أبو داود في «الزهد» (رقم ٣٢٠) من طريق مالك، بلغه أن عبدالله بن عمر قوله، وإسناده منقطع، ونسبه لابن عمر ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٢٠٩).

وأخرج البلاذري في «أنساب الأشراف» (ص ٢٠١ ـ أخبار الشيخين) بسندٍ ضعيف عن عمر؛ قال: «ولقد تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الحرام».

إبطالِ الكمالات بإطلاق إبطالُ الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذٰلك أن يكون تاركاً للمكمِّلات ومُخلاً بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء منها كان نزراً، أو يأتي بجملة منها إنْ تعددت؛ إلا أن الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به، ولذٰلك لو اقتصر المصلِّي على ما هو فرض في الصَّلاة؛ لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب، ومن هنا يقول بالبطلان في ذٰلك من يقوله، وكذٰلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغرر والجهالة؛ أوشكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عَدَمُهُ أحسن من وجوده، وكذٰلك سائر النَّظائر.

والثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض؛ فستر العورة واستقبال القبلة بالنِّسبة إلى أصل الصَّلاة كالمندوب إليه، وكذٰلك قراءة السورة، والتكبير، والتسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة، وهٰكذا كون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الذكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البنية، وإحياء النفس كالنفل، وكذٰلك كون المبيع معلوماً، ومنتفعاً به شرعاً، وغير ذٰلك من أوصافه بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقرَّر في كتاب الأحكام أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل؛ فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بركن[1] من أركان الواجب؛ لأنه قد صار ذٰلك المندوب بمجموعه واجباً في ذٰلك الواجب، ولو أخلَّ الإنسان بركنٍ من أركان الواجب من غير[2] عذر؛ بطل أصل الواجب، فكذٰلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به؛ فمن هٰذا الوجه أيضاً يصح أن يقال: إن إبطال المكمِّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالركن». (٢) في (د): «بغير».

والثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات[1]، وذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَةٌ وبَسْطَة، من غير تضييق ولا حرج وحيث يبقى معها خصالُ معاني[2] العادات ومكارم الأخلاق موفَّرة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك؛ لَبسَ قسمُ الضّروريات لِبْسَة الحرَج والعَنت[3]، واتَّصف بضد ما يستحسن في العادات؛ فصار الواجب الضروري متكلَّف العمل، وغير صافٍ في النَّظَرِ الذي وُضِعَت عليه الشَّريعة، وذلك ضد ما وضعت عليه، وفي الحديث: «بُعِثْتُ لأتَمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق»[4]، فكأنه لو فرض فِقدان المكمّلات؛

---

(١) قرر فيما سبق (١ / ٢٠٦) أن الأحكام تختلف بحسب الكلية والجزئية؛ فقد يكون الفعل مباحاً بالجزء لكنه واجب أو مندوب بالكل. . . ، وبهذا الميزان قرر هذا الكلام، وشبيه به نجده عند الجويني في «البرهان» (٢ / ٩٢٣) حيث يرى مثلاً أن البيع يعتبر من الضروريات بالنظر إلى العموم، بحيث «إن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم؛ لجرَّ ذلك ضرورة ظاهرة؛ فمستند البيع إذاً آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة»، أي أنه من حيث الجزء (بالنسبة للفرد الواحد)، إنما هو من الحاجيات، ولكنه بالنسبة إلى مجموع الناس أمر ضروري؛ فهذه الفكرة عند الجويني بذرة، وعند المصنف شجرة؛ إذ صقلها ووضحها وطورها ووسعها.

(٢) في (ط): «محاسن». (٣) في (خ): «الحرج والمشقة».

(٤) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٧ / ١٨٨) و«الأدب المفرد» (رقم ٢٧٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٨١)، والبُرجلاني في «الكرم والجود» (رقم ١)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١٩٢)، والبزّار في «مسنده» (رقم ٢٤٧٠ ـ زوائده)، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق» (١٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٦١٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٩١ ـ ١٩٢) و«الشعب» (٦ / ٢٣٠، ٢٣١)، والسمعاني في «أدب الإملاء» (ص ٢٥)، وتمام في «الفوائد» (رقم ١٠٧٠ ـ ترتيبه)، جميعهم من طرق عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إنما بعثتُ لأتمِّم صالح الأخلاق».

وإسناده حسن، قال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ١٥) والسخاوي في «المقاصد الحسنة» =

لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذٰلك، وذٰلك خلل في الواجب ظاهر، أمَّا إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذٰلك[1] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ولا يغلق باب السعة عنه؛ فذٰلك لا يخل به، وهو ظاهر.

والرابع أن كل حاجِيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس [به][2] ومحسِّن لصورته الخاصة؛ إما مقدَّمة له، أو مقارناً، أو تابعاً، وعلى كل تقدير؛ فهو يدور بالخدمة حواليه؛ فهو أحرى أن يتأدَّى به الضَّروريُّ على أحسن حالاته.

وذٰلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهّب لأمرٍ عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد؛ أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن؛ لأن الجميع[3] كلام الرب المتوجَّه إليه، وإذا كبَّر وسبّح وتشهَّد؛ فذٰلك كلُّه تنبيهٌ للقلب، وإيقاظٌ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهٰكـذا إلى آخـرها، فلو قدَّم قبلها نافلةً؛ كان ذٰلك تدريجاً للمصلي

= (ص ١٠٥): «رجاله رجال الصحيح».

قلت: ابن عجلان فيه كلام يسير لا يضرّ إن شاء الله تعالى.

وذكـره مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٠٤) بلاغاً، وقال ابن عبدالبر: «وهو متصل من وجوهٍ صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعاً».

وأخرجه بلفظ المصنف الطبراني في «مكارم الأخلاق» (رقم ١١٩) من حديث جابر بسندٍ ضعيف.

(١) أي: بحيث لا يقال فيه: إنه اختل بإطلاق؛ كما هو أصل الدعوى. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (د) و (ط).

(٣) في (م): «الجمع».

واستدعاءً للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً؛ لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن[1] الاعتبار في ذٰلك أن جُعلت أجزاءُ الصَّلاة غيرَ خالية مِنْ ذِكْرٍ مقرون بعمل؛ ليكون اللسانُ والجوارحُ متطابقةً علىٰ شيءٍ واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتَّعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصَّلاة من قولٍ أو عمل؛ لئلا يكون ذٰلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى أنَّ هٰذه المكمِّلات الدائرةَ حول حمى الضَّروريِّ خادمةٌ له ومقوِّيةٌ لجانبه، فلو خَلَتْ عن ذٰلك أو عن أكثره؛ لكان خللاً فيها، وعلى هٰذا التَّرتيب يجري سائر الضروريات مع مكمِّلاتها لمن اعتبرها.

بيان الخامس: ظاهر مما تقدَّم، لأنه إذا كان الضَّروري قد يختل باختلال مكمِّلاته؛ كانت المحافظةُ عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنُه إلا بها؛ كان من الأحقِّ أن لا يخلَّ بها.

وبهٰذا كلِّه يظهر أنَّ المقصودَ الأعظم في المطالب الثَّلاثة المحافظةُ على الأوَّل منها وهو قسم الضَّروريات، ومن هنالك كان مُراعىً في كلِّ ملَّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع؛ فهي أصول الدِّين، وقواعد الشَّريعة، وكلِّيات الملَّة.

* * * * *

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وفي».

المسألة الخامسة

المصالح المبثوثة في هٰذه الدار ينظر فيها من جهتين:

ـ من جهة مواقع الوجود.

ـ ومن جهة تعلُّقِ الخطاب الشَّرعيِّ بها.

فأما **النَّظرُ الأوَّلُ**؛ فإنَّ المصالح الدُّنيويَّة ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلَّص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح[1] ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونَيْله ما تقتضيه أوصافه الشَّهوانية والعقليَّة على الإطلاق، حتى يكون منعمًّا على الإطلاق، وهٰذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأنَّ تلك المصالح مَشُوبةٌ بتكاليفٍ ومشاقٍّ، قَلَّتْ أو كَثُرَتْ، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل، والشُّرب، واللبس، والسُّكنى، والرُّكوب، والنِّكاح، وغير ذٰلك[2]؛ فإنَّ هٰذه الأمور لا تُنالُ إلا بكدٍّ وتعبٍ.

كما أنَّ المفاسد الدُّنيوية ليست بمفاسد محضةٍ من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرضُ في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرِّفق واللطف ونَيْل اللذَّات كثير، ويدلُّك على ذٰلك ما هو الأصل، وذٰلك أن هٰذه الدَّار وُضعت على الامتزاج بين الطَّرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذٰلك[3]، وبرهانه التَّجربة التَّامة من جميع الخلائق، وأصل ذٰلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتَّمحيص، قال

---

(١) انظر في تعريفها وأقسامها: «روضة الناظر» (١ / ٤١٢)، و«المستصفى» (١ / ٢٨٦)، و«قواعد الأحكام» (١ / ١١ ـ ١٢)، و«إرشاد الفحول» (٢١٥).

(٢) أي: مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٤) زيادة: «لا من كدرها عن صفائها، ولا من صفائها عن كدرها».

الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلْك: ٢]، وما في هٰذا المعنى، وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمكاره، وحُفَّت النَّارُ بالشَّهوات»[1]؛ فلهٰذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ من شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذٰلك؛ فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدُّنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة؛ فهي المصلحة المفهومة عُرْفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى؛ فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذٰلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الرَّاجحة، فإن رجحت المصلحة؛ فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة؛ فمهروب عنه، ويقال: إنه[2] مفسدة، [وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ؛ فلا يقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة] على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات؛ فله نسبة أخرى[3] وقسمة غير هٰذه [القسمة][4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشَّهوات، ١١ / ٣٢٠ / رقم ٦٤٨٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه، ٤ / ٢١٧٤ / رقم ٢٨٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال (خ) تعقيباً على الحديث: «طبعت النفوس على داعية حب الراحة والانغماس في اللذائذ، ولٰكن المعالي والشرف لا تنال إلا باقتحام مصاعب هٰذه الحياة والخوض في معامع الأخطار؛ فسعادة الأرواح تكون على قدر ما تحتمل من المتاعب وتقاسيه من آلام مخالفة الهوى، وقد رسم الشارع لها في هٰذا السبيل حدوداً حجر عليها أن تتعداها، وفوض ما يعدو ذٰلك إلى همم المكلفين ليتسابقوا في مغالبة الدواعي الزائغة ومصارعة ما يلاقونه من الشدائد».

(٢) في (خ) ونسخة (ماء / ص ١٢٥): «إنما».

(٣) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده؛ لأنه باعتبار تعلق الخطاب لا من حيث مواقع الوجود. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من (ط) و(د).

هٰذا وجه النَّظر في المصلحة الدُّنيوية والمفسدة الدُّنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة[1].

وأما **النظر الثاني**[2] فيها من حيث تعلُّق الخطاب بها شرعاً فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطَّلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدُّنيا، فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقَّةٌ؛ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذٰلك الفعل وطلبه.

وكـذٰلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفْعُها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي؛ ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإنْ تَبِعتها مصلحةٌ أو لذةٌ؛ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذٰلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحـل، وما سوى ذٰلك مُلْغىً في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذٰلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصةٌ[4] غير مَشُوبة بشيء من المفاسد[3]، لا قليلاً ولا كثيراً، وإنْ تُوُهِّم

---

(١) انظر في مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٤٨ - ٦١)، و«شـرح تنقيح الفصـول» (٧٨)، و«قواعد الأحكام» (١ / ٧)، وقال فيه: «إن المصالح الخالصة عزيزة الوجود». وفي (ط): «أو المفسدة الدنيوية...».

(٢) سيأتي تقييد هٰذا النظر في المسألة الثانية. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٦) زيادة: «ولا من المصالح».

(٤) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير، وألغى مقابلها؛ فلا إلتفات إليه، وكأنه عدم؛ لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة. (د).

أنها مَشْوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذٰلك؛ لأن المصلحة المغلوبة[1] أو المفسدة المغلوبة[2] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبيّ من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشَّارع إليها على الجملة، وهٰذا المقدار[3] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشَّارع في شرعية الأحكام.

والدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أن الجهة المغلوبة[4] لو كانت مقصودة للشَّارع ـ أعني: معتبرةً عند الشارع ـ؛ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيّاً عنه بإطلاق، بل كأن يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذٰلك.

وهٰذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي؛ كوجوب الأيمان وحرمة

= قلت: إلغاء المصلحة المرجوحة بحيث تجعل كأنها غير موجودة ولا قيمة لها هو رأي ابن الحاجب، وذهب الرازي وجماعة منهم البيضاوي أن النفع وإن كان قليلاً يسمى نفعاً؛ لوجود الحقيقة فيه، فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع ضرراً؛ لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار، وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها كلها، وما دام النفع باقياً؛ فالحقيقة لا تزال موجودة، ولٰكن الحكم لا يشرع عند وجود المفسدة الراجحة أو المساوية؛ فالخلاف إذن لفظي، ولا ثمرة فيه. وفي (ط): «شرعاً والمفاسد...».

وانظر: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» (ص ١٢٦ ـ ١٢٧)، و«إعلام الموقعين» (٣ / ١ وما بعدها)، و«السياسة الشرعية» (ص ٦ وما بعدها) لعبدالوهاب خلاف، و«تعليل الأحكام» (ص ٣٠٧ وما بعدها) لمصطفى شلبي، وانظر في معنى ما عند المصنف: «قواعد الأحكام» (١ / ١٠٦ ـ ١٠٧)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ١٤ وما بعدها).

(١ و٢) لعل الأصل: «الغالبة» فيهما. (د).

(٣) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «الجهالة المعلومة»، ولا معنى لها، وصوِّب ما أثبتناه محققا (د) و(م).

الكفر، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذٰلك؛ فكأن يكون الإيمان الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف منهياً عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس عن[1] إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها وقهرها تحت سلطان التّكليف الذي لا لذّة فيه لها، وكأن الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكاليف[2]، وتمتُّعها بالشهوات من غير خوف، مأموراً به أو مأذوناً فيه؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرِجَة عن القيود القاهرة مصلحةٌ على الجملة، وكل هٰذا باطل محض، بل الإيمان مطلوب بإطلاق، والكفر منهيٌّ عنه بإطلاق؛ فدل [هٰذا][3] على أنَّ جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهةَ المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غيرُ معتبرةٍ شرعاً، وإنْ ظهر تأثيرُها عادةً وطبعاً.

والثاني: أنَّ ذٰلك لو كان مقصودَ الاعتبار شرعاً؛ لكان تكليفُ العبد كلُّه تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل شرعاً، أما كون تكليف ما لا يُطاق باطلاً شرعاً؛ فمعلوم في الأصول، وأما بيان الملازمة؛ فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادَّةٌ في الطلب للجهة الراجحة، وقد أُمر مثلاً بإيقاع المصلحة الرَّاجحة، لٰكن على وجه يكون فيه منهيّاً عن إيقاع المفسدة المرجوحة؛ فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهيّ عن إيقاعه معاً، والجهتان غير منفكّتين؛ لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحِّضة؛ فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد[4] الأمر والنهي معاً فقد قيل له: «افعل» «ولا تفعل» لفعل واحد، أي من وجهٍ واحدٍ في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق.

لا يقال: إن المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولٰكن مأذوناً فيها؛ فلا يجتمع الأمر والنهي معاً، فلا يلزم المحظور.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «من».

(٢) في (د) و(خ): «التكليف»، وفي الأصل: «غير التكليف».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(د).

(٤) في (ط): «تولد».

لأنا نقول: إن هٰذا لا يطّرد في جميع المصالح؛ فإنَّ المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها، وإن سلَّم ذٰلك؛ فالأذْنُ مضادٌّ للأمـر والنَّهي معاً، فإنَّ التَّخيير منافٍ لعدم التَّخيير، وهما واردان على الفعل الـواحـد؛ فورود الخطاب بهما معاً خطابٌ بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[1]، وهو ما أردنا بيانُه، وليس هٰذا كالصَّلاة في الدَّار المغصوبة؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلِّي في غير الدَّار، وهٰذا ليس كذٰلك.

فإنْ قيل: إنَّ هٰذا التَّقرير[2] مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومَنْ تبعهم مِنْ أنَّ الشَّر ليس بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير، فإذا[3] خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيرُه بشرِّه؛ فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله، ولم يخلق لأجل الشَّرِّ، وإنْ كان واقعاً به؛ كالطَّبيب عندهم إذا سقى المريضَ الدَّواء المرّ البشعَ المكروه، فلم يَسْقه إيَّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشِّفاء والرَّاحة، وكذٰلك الإيلامُ بالفصد والحجامة وقطع العضو المتآكل، إنمـا قصـده بذٰلك جَلْبُ الرَّاحة ودفع المضار؛ فكذٰلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها، فما تقدَّم شبيهٌ بهٰذا من حيث قلتَ: إنَّ الشارعَ ـ مع قصده التَّشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة، مع أنَّها لازمـة للمصلحة[4].

وهو أيضاً مشيرٌ إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأنَّ الشُّرور والمفاسدَ غيرُ مقصودةِ الوقوع، وأنَّ وقوعَها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذٰلك

---

(١) إنما قيد بهٰذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب، أما عدم إيقاعه؛ فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط؛ فالتنافي في إنما يحصل مع اعتبار هٰذا القيد. (د).

(٢) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي (د): «التقدير»، وقال محققها: لعلها «التقرير».

(٣) في (م): «فإن».

(٤) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٢٠٧ ـ ٢١١ و١٤ / ٢٩٩ ـ ٣٠٢).

علوّاً كبيراً(١).

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقِي التَّكويني، وليس كلامنا فيه، وإنَّما كلامُنا في القَصْد التَّشريعي، وقد تبيَّن الفرقُ بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلوم أنَّ الشَّريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق(٢) حسبما تبيَّن في موضعه، فكلُّ ما شُرِعَ لجَلْب مصلحة أو دَفْع مفسدة؛ فغير مقصود فيه ما يناقض ذٰلك، وإنْ كان واقعاً [في] الوجود(٣)؛ فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرتِه وإرادتِه شيء من ذٰلك كله في الأرض ولا في السماء، وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر على حسب ما وضعه، والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هٰذا قولُ المعتزلة، وبطلانُه مذكور في علم الكلام؛ فالقصد التَّشريعي شيء، والقصد الخَلْقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما.

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة(٤) عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع؛ ففي ذٰلك نظر، ولا بد من تمثيل ذٰلك ثم تخليصِ الحكم فيه بحول الله.

---

(١) حكى صاحب «إيثار الحق على الخلق» [ص ٢٧٧] أن الشهرستاني ذكر في كتاب «نهاية الإقدام» أن إرادة الله لا يصح أن تتعلق إلا بأفعاله دون كسب العباد من طاعة أو معصية، ولٰكن المعروف من مذهب الأشاعرة أن الإرادة تتعلق بالمعاصي، ولما ورد عليهم أن الله تعالى يقول: ﴿كل ذٰلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾، والمكروه لا يكون مراداً؛ أجابوا بأن الكراهة تتعلق بذوات المعاصي الصادرة عن العصاة، والإرادة تتوجه إليها من جهة الحكمة المترتبة عليها. (خ).

(٢) في (ط): «على الإطلاق».

(٣) في (د): «بالوجود».

(٤) أي: بأن تكون مترددة بين الطرفين، وتعارضت فيها الأدلة. (د).

مثاله أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتأكِّلة[1]، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذٰلك للتداوي، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي [لو][2] انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً، وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة؛ فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى.

فإن تساوتا؛ فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هٰذا غيرُ واقع في الشريعة، وإنْ فُرض وقوعه؛ فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذٰلك في الشرعيات باطل باتفاق، وأما أنَّ قصدَ الشارع متعلقٌ بالطرفين معاً: طرف الإقدام، وطرف الإحجام؛ فغير صحيح لأنه تكليف ما لا يطاق، إذ قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد؛ فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً، ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا أنَّ[3] توارد الأمر والنهي معاً، وهما[4] عَلَمان على القصد على الجملة حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء، فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى، ولم يتعين ذٰلك للمكلف؛ فلا بد من التوقف[5].

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى؛ فيمكن أن يقال: إن قصد

---

(١) بالتشديد.

(٢) زيادة من (خ).

(٣) لعل كلمة «أن» زائدة، وقد فرض ذٰلك بقوله: «وبالجملة كان ما تعارضت فيه الأدلة». (د).

(٤) في الأصل: «وما معه»، وفي (خ) و (ط): «وهما معاً».

(٥) أي: أو التخيير كما ذكروه عند تعارض الأدلة وتساويها. (د).

الشـارع متعلق[1] بالجهـة [الراجحة ـ أعـني في نظر المجتهـد ـ وغير متعلق بالجهة][2] الأخرى؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح الترجيح، [ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان؛ فيجب التَّوقّف[3]، وذٰلك غير صحيح مع وجود الترجيح][4]، ويمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحـدة منهمـا يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنَّما كُلِّفنا بما ينقدح[5] عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر؛ فالراجحة ـ وإن ترجحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودةَ للشارع، إلا أن هٰذا الإمكان مُطَّرحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطَّرح في النـظر، ومن هنـا نشـأت[6] قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ[7]،

(١) لعل صوابها غير متعلق، يعني: وحينئذ؛ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب؛ فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر، وهٰذا القول للمخطئة. (د).

(٢) زيادة من الأصل و (ط) ونسخة (ماء / ص ١٢٧)، وسقطت من النسخ المطبوعة، وبهٰذا يظهر عدم الحاجة إلى تعليق (د) السابق.

(٣) في النسخ المطبوعة: «الوقف».

(٤) سقطت من الأصل.

(٥) فالحكم الشرعي بالنسبة للمجتهد ومن يقلده هو ما انقدح في نفس المجتهد، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة، وهٰذا هو رأي المصوبة حيث قالوا: إن كل صورة لا نص فيها ليس لها حكم معين عند الله، بل ذٰلك تابع لظن المجتهد، وعلى هٰذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة؛ فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد. (د).

(٦) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة؛ ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى، ويبني عليها حكماً. (د).

(٧) مراعـاة الخلاف هي إعمال المجتهد لدليل خصمه في لازم مدلوله الذي أعمل في عكسه دليلاً آخر، وقد اعترضه القاضي عياض بوجهين: **أحدهما** أنه مخالف للقياس الشرعي؛ إذ يجب على المجتهد أن يجري على مقتضى دليله ومراعاة الخلاف جرى على خلاف ما يقتضيه =

والإمكان الأوَّل جارٍ[1] على طريقة المصوِّبين، والثاني جارٍ[2] على طريقة المخطِّئين.

وعلى كل تقدير؛ فالـذي تلخَّص[3] من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً[4] عند اجتماعها مع الجهة الراجحة، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد؛ فكان تكليفاً بما لا يطاق، وكذٰلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها، سواء علينا أقلنا: إن كل مجتهد مصيب أم لا؛ فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارية على الاعتياد أو خارجاً عنه؛ فالقياس مستمر، والبرهان مطلق في القسمين، وذٰلك ما أردنا بيانه.

فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؛ فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذَيْنَك الضَّربين.

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضـه؛ لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، وهٰذا مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب، وبالله التوفيق.

* * * * *

= الدليل، ثانيهما أنه غير متطرد في كل مسألة خلاف، .وتخصيصه ببعض مسائل الخلاف تحكم أي ترجيح بلا مرجح، وقد اعتنى المصنف بهٰذه المسألة؛ فكتب فيها إلى الشيوخ سؤالاً ومراجعة، وسيوافيك بحثها مبسوطاً في هٰذا الكتاب. (خ).

قلت: انظره في آخر المسألة الثالثة من الطرف الأول من كتاب الاجتهاد.

(١و٢) علمت ما فيهما. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «يلخص».

(٤) أي: في التكليف؛ لأن هٰذا هو محل الاتفاق، وهو مناط الاستدلال بعده. (د).

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين: دنيوية، وأخروية، وتقدم الكلام على الدنيوية؛ اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية؛ فنقول: إنها على ضربين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران، أعاذنا الله من النار، وأدخلنا الجنة برحمته.

والثاني: أن تكون ممتزجة، وليس ذٰلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول، وهٰذا كله حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع.

أما كون هٰذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تَنال منهم مواضعَ السجود[1]، ولا محلَّ الإيمان[2]، وتلك مصلحة ظاهرة.

---

(1) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب فضل السجود، ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣ / رقم ٨٠٦، وكتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، ١١ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥ / رقم ٦٥٧٣، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة﴾، ١٣ / ٤١٩ ـ ٤٢٠ / ٧٤٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١ / ١٦٣ ـ ١٦٦ / رقم ١٨٢) عن أبي هريرة ضمن حديث مرفوع طويل جدّاً، فيه: «. . . فيعرفونهم في النَّار، يعرفونهم بأثر السجود، تأكل النارُ من ابنِ آدم إلا أثر السجود، حرَّم اللهُ على النَّار أن تأكل أثرَ السجود».

وفي لفظ البخاري: «فكلُّ ابنِ آدم تأكلُه النَّارُ؛ إلا أثرَ السجود».

(2) هٰذا يحتاج لدليلٍ! (استدراك ١).

وأيضاً؛ فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم[1]، وأعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة؛ فلا تأخذهم النار أخذَ مَن لا خير في عمله على حال، وهٰذا كاف في حصول المصلحة الناشئة عن[2] الإيمان والأعمال الصالحة، ثم الرجاءُ المعلق بقلب المؤمن راحةٌ ما، حاصلة له مع التعذيب؛ فهي تُنَفِّس عنه من كرب النار، إلى غير ذٰلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة، مَنْ استقرأها ألفاها.

وأما كون الأول محضاً؛ فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥].

وقوله: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ الآية [الحج: ١٩].

وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤].

وهو أشد ما هنالك، إلى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة.

وفي الجنة آيات أخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا

---

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب في شدّة حر نار جهنم وبُعد قعرها وما تأخذ من المعذَّبين، ٤ / ٢١٨٥) عن سَمُرة مرفوعاً: «إنَّ منهم من تأخذه النارُ إلى كعبيه، ومنهم من تأخذه إلى حُجْزَته، ومنهم مَنْ تأخذه إلى عُنُقه».

وفي لفظ: «منهم من تأخذه النار إلى كعبيه، ومنهم من تأخذه النار إلى رُكْبَتَيه، ومنهم من تأخذه النار إلى حُجْزته، ومنهم من تأخذه إلى تَرْقوته».

وفي لفظ: «حِقْوَيه» مكان «حُجْزَته».

وفي «صحيح مسلم» (رقم ١٨٥) عن أبي سعيد ضمن حديث: «ولٰكن ناسٌ أصابتهم النّار بذنوبهم».

وانظر: (الباب الثامن والعشرين في ذكر حال الموحِّدين في النار، وخروجهم منها برحمة أرحم الراحمين وشفاعة الشافعين) من كتاب ابن رجب: «التخويف من النار» بتحقيقنا يسَّر الله إتمامه ونشره؛ ففيه كثير من الأحاديث تدل على ما ذكره المصنف، والله الموفّق.

(٢) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «من».

مفسدة؛ كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ * ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٥ ـ ٤٨].

وقوله: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣].

إلى غير ذٰلك مما هو معلوم.

وقد بيّن ذٰلك ربنا بقوله في الجنة: «أنت رحمتي»، وفي النار: «أنتِ عذابي[1]»[2]؛ فسمى هٰذه بالرحمة مبالغة، وهٰذه بالعذاب مبالغة.

فإن قيل: كيف يستقيم هٰذا وقد ثبت أن في النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحضاح[3] مع أنه من المخلَّدين، وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يَتُب منها[4]، وإذا كانت

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٢٨) زيادة: «أي: أهل حزن وسكت على الغمِّ».

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وتقول هل من مزيد﴾، ٨ / ٥٩٥ / رقم ٤٨٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢١٨٦ / رقم ٢٨٤٦) عن أبي هريرة، وفيه: «قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي، أرحم بكِ من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أُعذب بكِ من أشاء من عبادي» لفظ البخاري.

ولفظ مسلم: «أنتِ عذابي أُعذِّب بكِ من أشاء»، وأوله: «تحاجّت الجنة والنار. . .».

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب، ٧ / ١٩٣ / رقم ٣٨٨٣، وكتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ١١ / ٤١٧ / رقم ٦٥٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، ١ / ١٩٥ / رقم ٢١٠) عن أبي سعيد الخدري؛ أنَّ رسول الله ﷺ ذُكر عنده عمُّه أبو طالب؛ فقال: «لعله تنفعُه شفاعتي يوم القيامة؛ فيُجعل في ضحضاحٍ من نارٍ، يبلُغُ كعبيه، يَغْلي منه دماغُهُ». وفي (ط): «أنه منها في ضحضاح».

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب قول الله =

دركات الجحيم ـ أعاذنا الله منها ـ بعضُها أشد؛ فالذي دون الأشد أخف من الأشد، والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصِّل مصلحةً ما.

وأيضاً؛ فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف، كما أنّه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه، وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما؛ فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب، كما أن درجات الجنة كذٰلك في الطرف الآخر؛ فإنَّ الجزاء على قدر[1] العمل، وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة؛ كان الجزاء على تلك النسبة، ومعلومٌ أن رتبةَ آخِر مَن يدخل الجنة ليست كرتبة مَن لم يعص الله [تعالى][2] ودأَبَ على الطاعات عمرَه، وإنما ذٰلك لأجل عمل الأول السببي، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كَدَّرَه عليه كثرةُ المخالفة، وهٰذا معنى ممازجة المفسدة، فإذا كانَ كذٰلك؛ فالقسمان معاً قسمٌ واحد[3].

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه، هٰذا مقتضى نقل الشريعة، نعم، العقل لا يحيل ذٰلك؛ فإن أحوال الآخرة ليست[4] جاريةً على مقتضيات العقول، كما أنه لا يصح أن يقال في النار: إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما، ولذٰلك قال تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف:

= تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام...﴾، ١٠ / ٣٠ / رقم ٥٥٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب عقوبة من شرب الخمر إذا لم يتب منها، ٣ / ١٥٨٨ / رقم ٢٠٠٣) عن ابن عمر مرفوعاً: «من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها؛ حُرمها في الآخرة».

(١) هٰكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة و(ط): «حسب».

(٢) زيادة من (خ).

(٣) لا بد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا. (د).

(٤) في (ط): «غير».

٧٥]؛ فلا حالة[1] هنالك يستريحون[2] إليها وإن قلَّت، كيف وهي دار العذاب؟! عياذاً بالله منها.

وما جاء في حرمان الخمر؛ فذٰلك راجع إلى معنى المراتب، فلا يجد من يُحرمها ألماً بفقدها، كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد، أما المُخرَج إلى الضَّحضاح؛ فأمر خاص، كشهادة خُزَيمة[3]، وعَنَاق أبي بُردة[4]، ولا نقض بمثل ذٰلك على الأصول الاستقرائية القطعية؛ غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبني على ذٰلك من الفوائد الفقهية لا من جهة أخرى.

وذٰلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لا يلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد، ومعنى هٰذا أنك إذا قلت: «فلان عالم»؛ فقد وصفته بالعلم، وأطلقت ذٰلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُسْترابُ في حصول ذٰلك الوصف له على كماله، فإذا قلت: «وفلان فوقه في العلم»؛ فهٰذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما، فكذلك إذا قلت: «مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء»؛ فلا يقتضي ذٰلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضّاً من المرتبة بحيث يداخله ضده، بل العلماء منعمون نعيماً لا نقص فيه، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذٰلك في النعيم الذي

---

(١) في الأصل: «حجة». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «ليستريحوا».

(٣) أي: حين شهد لرسول الله ﷺ في البيعة التي أنكرها الأعرابي؛ فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي. (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٤٦٩).

(٤) أي: التي كانت دون السن المجزئة في الضحية، وصرح بأنها لا تجزىء لغيره كما في حديث البخاري. (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٤١٠).

لا نقص فيه، وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم: كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة، ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض.

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبي ﷺ عن خير دور الأنصار؛ أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيريَّة بقوله: «خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة»، ثم قال: «وفي كلِّ دُورِ الأنصارِ خَيْر»[1] رفعاً لتوهم الضد، من حيث كانت أفعل التفضيل قد تستعمل

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩ و٣٧٩٠، وباب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / ٣٨٠٧، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «خير دور الأنصار»، ١٠ / ٤٧١ / رقم ٦٠٥٣)، وفي «التاريخ الكبير» (٧ / ٢٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ - ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١)، والطيالسي في «المسند» (٢ / ١٣٦ - مع المنحة)، والترمذي في «جامعه» (أبواب المناقب، باب في أي دور الأنصار خير، ٥ / ٧١٦ - ٧١٧ / رقم ٣٩١١)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «التحفة» (٨ / ٣٤١)، ومن طريقه ابن حيويه في «من وافقت كنيته» (٤١ - بتحقيقي)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٩٧)، و«فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠٥ / رقم ١٤٥٠ و١٤٥٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٣٧١) عن أبي أُسيد الساعدي.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (٩ / ٤٣٩)، والترمذي في «الجامع» (٥ / ٧١٦)، وأحمد في «فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠١ و٨٠٣ - ٨٠٤)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٦ / ٣٥٤) من حديث أنس بن مالك.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (٤ / ١٩٥١ / رقم ٢٥١٢)، ومعمر في «الجامع» (١١ / ٦١ / رقم ١٩٩١٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٦٧)، و«فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠٠ / رقم ١٤٣٦) من حديث أبي هريرة.

وله شاهد آخر عن أبي حميد الساعدي؛ كما عند البخاري في «الصحيح» (٣ / ٣٤٤ / رقم ١٤٨١ و٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٩١)، ومسلم في «الصحيح» (٤ / ١٧٨٥ / رقم ١٣٩٢).

ووقع اختلاف في تقديم بني النجَّار على بني عبدالأشهل في بعض الروايات، ورجح =

على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٦]، ونحو ذٰلك؛ فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعضَ دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول، ولو قصد ذٰلك؛ لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح، وقد بين الحديث هٰذا المعنى المقرر؛ فإن في آخره: فلحقنا سعد بن عبادة، فقال: ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار؛ فجعلنا خيراً؟ فقال: «أوليس بِحسْبِكُمْ أن تكونوا من الأخيار؟»[1]، لٰكن التقديم في الترتيب يقتضي [رفع المزية، ولا يقتضي][2] اتصاف المؤخر بالضد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وكـذٰلـك يجـري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات، وقد قال الله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

= الحافظ في «الفتح» (٧ / ١١٦) تقديم بني النجار بناء على أن أنساً من بني النجار؛ فله مزيد عناية بحفظ فضائلهم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دُور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩، ٣٧٩٠، وباب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / رقم ٣٨٠٧، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «خير دور الأنصار»، ١٠ / ٤٧١ / رقم ٦٠٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ - ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١) عن أبي أُسيد الساعدي.

قلت: هٰكـذا الـرواية في الأصول، وفي «صحيح البخاري» (٣٧٩١): «فَجُعِلْنا آخراً». وسعد هنا يخاطب النبي ﷺ؛ فقال له ﷺ: «. . . الخيار».

والخيار هٰكذا في الأصل و (ط).

وقلت: وعلق عليه في (خ): «وقعت المفاضلة بين الأنصار بحسب السبق في الإسلام وعلى قدر تفاوتهم في نصرة الدين وإعلاء كلمته، وكذٰلك نظر الشارع لا يعتد بوجه من الوجوه التي يذكرها الناس في قبيل الشرف سوى العمل الصالح، ولا سيما ما يكون له أثر في تخليص الجماعات من ظلمات الباطل ورفع شأنهم إلى مستوى الحرية والسيادة».

(٢) ساقط من الأصل.

﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث: «المؤمنُ القوي خيرٌ وأحَبُّ إلى اللهِ مِنَ المؤمنِ الضعيف، وفي كُلٍّ خَيْرٌ»(١).

وحاصل هٰذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن، وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذٰلك النوع، وهٰذا معنى حسنٌ جدّاً، **مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ في فهم الشريعة**؛ كالتفضيل بين الأنبياء(٢) عليهم الصلاة والسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذٰلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدامُ كثيرٍ من النَّاس، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب في الأمر بالقوّة وترك العجز والاستعانة بالله، ٤ / ٢٠٥٢ / رقم ٢٦٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومضى تخريجه (١ / ٣٥٦).

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة؛ فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها، إنما التفاضل بالمزايا من كثرة الأتباع والمهتدين، ومن التفوق في الصبر على ما لاقوا في هٰذا السبيل؛ حتى عد بعضهم من أولي العزم، وكذا يقال في الإيمان: زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهٰكذا. (د).

قلت: سيأتي تفصيل هٰذه المسألة في الطرف الثاني من (الفتوى) في المسألة الثالثة.

المسألة السابعة

إذاً[1]؛ ثبت أنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية؛ فذلك[1] على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيَّات؛ فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أنْ يَختلَّ نظامها أو تنحلَّ[2] أحكامها؛ لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن[3] الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق؛ فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديّاً وكليّاً وعامّاً في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع[4] الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها، والحمد لله.

وأيضاً؛ فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات؛ فعلى [وجه][5] كلي، وإن خصت بعضاً؛ فعلى نظر الكلي[6]، كما أنها إن كانت كلية؛ فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، [وتنزله للجزئيات][7] لا يخرم كونه كلياً، وهذا المعنى إذا ثبت دلَّ على كمال النِّظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح.

---

(١) أي: بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع... إلخ؛ فإذن منونة، وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبديّاً وكليّاً وعامّاً لا يختل نظامها. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «تخل»، وما أثبتناه من الأصل ونسخة (ماء / ص ١٢٩).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٩): «ولكن».

(٤) في النسخ المطبوعة و (ط): «... والمكلفين وجميع الأحوال»، وما أثبتناه من نسخة (ماء) والأصل.

(٥ و٧) سقط من الأصل. (٦) في (ط): «الكل».

المسألة الثامنة

المصالح المجتلبةُ شرعاً والمفاسد المستدفَعةُ إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[1]، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى من أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله[2]، وهٰذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربُّنا سبحانه[3]: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ

---

(١) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهٰذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه؛ فإنه قال في الأول: «وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه. . . إلخ»، وقال بعد: «إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات»، ثم قال: «فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب»، ثم قال في النظر الثاني: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب»؛ فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية؛ فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع، وهنا يقول: إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأُخرى، وذٰلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هٰذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود. (د).

قلت: ما أحسن ما قاله العز بن عبدالسلام في «قواعد الأحكام» (١ / ٨): «وربَّ شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً وعذاباً وبيلاً».

(٢) أي: اختياراً، كما أنهم عبيد له اضطراراً. (د).

(٣) راجع «روح المعاني» في معاني الآية؛ تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف. (د).

﴿لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ الآية[1][المؤمنون: ٧١].

والثاني: ما تقدم معناه[2] من أن المنافع الحاصلةَ للمكلف مشوبةٌ بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع[3]، كما نقول: إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافِها وإحياء المال؛ كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتةَ الدين؛ كان إحياءُ الدين أولى وإن أدَّى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذٰلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة في المحارب مثلاً، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى، وكذٰلك[4] إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداءً وفي استعماله حالاً وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً كثيراً.

ومع ذٰلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس ـ حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هٰذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع؛

---

(١) بقيتها أيضاً فيه الدليل؛ فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم اتباعاً لأهوائهم الباطلة. (د).

(٢) مجرد هٰذا لا يفيد بعدما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة؛ فهو المصلحة، وما ترجحت فيه المضرة؛ فهو المفسدة، وأما قوله بعد: «ومع ذٰلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة. . . إلخ»؛ فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذٰلك العام المتقدم، ولذا قلنا: إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهٰذا، فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس؛ فذٰلك يصح أن يكون دليلاً، لٰكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٣٠) بعدها: «وهو معنى وعكس يتبع».

(٤) بدلها في نسخة (ماء / ص ١٣٠): «كما».

فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة[1]، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك، هذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء -؛ فالشرع لما جاء بيَّن هذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم.

والثالث: أن المنافعَ والمضارَّ عامَّتها أن تكون إضافية لا حقيقيّة، ومعنى كونها إضافية أنها منافعُ أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت؛ فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرّاً، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور[2] قلَّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكـون ضرراً في آخر، وهذا كله بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات[3]، ولو كانت موضوعة لذلك؛ لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون؛ فدلَّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فحصول الاختلاف في الأكثر

---

(١) في (خ): «الأخرة».

(٢) في الأصل و (ط): «أمور».

(٣) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: «وأعني بالمصلحة...» إلى أن قال: «ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية»، ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة؛ فهو المصلحة، ولأجلها وقع الطلب. (د).

يمنـع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب[1] أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها.

فصل

وإذا ثبت هٰذا انبنى عليه قواعد:

ـ منها: أنه لا يستمرُّ إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي[2]؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقي ولا ضررٌ حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية.

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع ـ وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[3] حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٣١): «يثبت».

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الإذن، والمضرة المنع، لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه، وهٰذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي، على أن هٰذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة، ولذا قلنا: إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة. (د).

قلت: وكلام الرازي في «المحصول» (١ / ١٥٨ وما بعدها، و٦ / ٩٧ وما بعدها)، وانظر في المسألة: «البرهان» (١ / ٩٩)، و«المستصفى» (١ / ٤١)، و«الإحكام» (١ / ١٣٠) للآمدي، و«الإحكام» (١ / ٥٨، ٦٨) لابن حزم، و«شرح التنقيح» (ص ٩٢)، و«شرح الكوكب» (١ / ٣٢٥)، و«سلاسل الذهب» (٤٢٣ ـ ٤٢٤)، و«المسودة» (ص ٤٧٤)، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٦٧)، و«نشر البنود» (١ / ٢٧)، و«مذكرة الشنقيطي» (١٩).

(٣) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الإشارة إليه. (د).

على غير ذٰلك ـ؛ فكيف يسوغ إطلاق هٰذه العبارة أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً؛ فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس؛ فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد، وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاءِ والتشجيع[1] وطردِ الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهما لا ينفكان[2]، أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه لكراهته وفظاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به وهما غير منفكين؟ فيكون الأصل في ذٰلك كله الإذن وعدم الإذن معاً، وذٰلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجحُ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حكم المُغْفَل المطّرح.

فالجواب أن هٰذا مما يشدّ ما تقدم[3]؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس

---

(١) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٣١) زيادة: «والتجويد»، ولها وجه قوي لما سيأتي (ص ١٢٣) في فوائد الخمر: «وتبعث البخيل على البذل»، وهي في (ط) كذٰلك.

(٢) ادعى أبو بكر الجصاص أن في قوله تعالى: ﴿قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ دليلاً كافياً في تحريم الخمر، وأن عمر بن الخطاب فهم منها وجه التحريم، وإنما قال بعد نزولها: «اللهم بين لنا في الخمر»؛ لأن بعض المسلمين وجدوا للتأويل فيها مساغاً؛ فتمادوا على تناولها، ويقدح في هٰذه الدعوى أن الآية لو نزلت لتقرير حكم الحرمة لرجع عمر بن الخطاب بهٰؤلاء المؤولين إلى رسول الله ﷺ ليبين لهم ما نزل إليهم. (خ).

(٣) نقول: وهٰذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي؛ إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء، بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع؛ فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي؛ فظاهر، وإلا؛ فلا. (د).

أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذٰلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضررٌ ما متوقَّع، أو نفعٌ ما مندفع.

ـ **ومنها**: أن القرافيَّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبِرين للمصالح والمفاسد؛ فقال:

«المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا؛ فما من مباحٍ إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتِها بالمضغ، وتلويث الأيدي... إلى غير ذٰلك مما لو خُيِّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه؛ فمن يؤثر وقيد[1] النيران وملابسة الدخان وغير ذٰلك[2]؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ ألبتة.

وإن أرادوا[3] ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة؛ فليس بعضها أولى من بعض، ولأن العدول[4] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال؛ فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا[5]: إن ضابط ذٰلك أن كل مصلحة توعَّد الله على

(١، ٢) انظر: (الاستدراك ٢).

(٣) أي: حتى تبقى المباحات قائمة. (د).

(٤) أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هٰذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع؛ نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هٰذا البناء؛ لكان تحكماً وسفهاً وخلوّاً عن الحكمة، تعالى الله عن ذٰلك. (د).

(٥) أي: جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئاً من المباح؛ يعني: فإن قالوا: «نختار هٰذا المطلق، ولٰكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص؛ حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهٰذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال»؛ نقول لهم: يلزمكم الدور. (د).

تركها، وكلُّ مفسدة[1] توعَّد اللهُ على فعلها هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا؛ فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص؛ فيندفع الإشكال؛ لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على[2] ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد؛ لزم الدور[3]، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد [من الوعيد]؛ للزمكم[4] أن تجوِّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ؛ فإن المعتبر هو[5] التكليف؛ فأي شيء كلَّفَ اللهُ به كان مصلحة، وهٰذا يبطل أصلكم».

قال: «وأما حظ أصحابنا من هٰذا الإشكال؛ فهو أنه[6] يتعذر عليهم أن يقولوا: إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[7]؛ لأن المباحات فيها ذٰلك ولم يُراع، بل يقولون: إن الله ألغى بعضها

(١، ٢، ٥، ٦) انظر: (الاستدراك ٣).

(٣) وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل، ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة؛ فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه المصلحة، فلو قالوا: إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع؛ لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة، وهٰذا هو الدور بعينه. (د).

(٤) وذٰلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقة لا اعتبارية، فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيّاً كان؛ فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذٰلك لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهي عنه فقط. (د).

(٧) أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس، لا يمكنهم الإجابة بهٰذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع، ولٰكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هٰذه المطلقات في المباحات؛ فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها؛ فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً، ولا حجر عليه تعالى في ذٰلك، هٰذا إلا أنه =

في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهٰذا وإنْ كان يخلّ بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذٰلك[1]، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذٰلك عقلاً؛ فيكون هٰذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هٰذا الباب[2] تزلزلت قواعد الاعتزال». هٰذا ما قاله القرافي[3].

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها؛ لم يبق لهٰذا الإشكال موقع، أما على مذهب الأشاعرة؛ فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لٰكن على وجه يحصّل ضوابط ذٰلك[4]، والدليل القاطع في ذٰلك استقراء أحوال الجارين على جادَّة الشرع من غير [إخلال بالخروج[5] في

= يقال عليه: إنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه؛ فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها، أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل؛ فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام؛ فتأمله، وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: «وإن كان يخل بنمط من الاطلاع...» إلخ. (د). (استدراك ٤).

(١) في (د): «لا غيره»، وفي الأصل و(خ): «لا غير وفي ذٰلك»، وكتب (م): «الذي يظهر لي أن أصل العبارة «لا غير ذٰلك» يعني: إنهم يتمسكون بهٰذا الكلام، ولا يذكرون غيره»، والمثبت من (ط) و«النفائس».

(٢) أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. (د).

(٣) ذكر ذٰلك في «النفائس» (١ / ق ٣٥٢ - ٣٥٣)، وانظر مناقشته في «شرح الأسنوي» (١ / ١٣٠ - ط السلفية).

(٤) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب. (د).

(٥) أي: مصور بالخروج عن الجادة، وقوله: «في جريانها» راجع لاستقراء الأحوال؛ أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه؛ فلا يخلون بنظام؛ أي: لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين، كما أننا نجد =

جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير][1] إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذٰلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذٰلك[2] للعلماء الراسخين؛ حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به، وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط[3] في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة؛ فكذٰلك أيضاً لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدَّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمُّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان؛ فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك[4]،

= الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة؛ فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح؛ فقوله: «وفي وقوع الخلل» عطف على المعنى. (د). وفي (ط): «إخلال بالحدود».

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يتم من المخالفة؛ حصل لهم ضوابطُ في كل باب لما يعتبره الشرع مصلحة وما يعتبره مفسدة؛ فلا يعسر عليهم الجواب، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية. (د).

(٣) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول، وهو كذٰلك؛ لأن هٰذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما؛ كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة. (د).

(٤) فالأشاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع، وقبله لا قِبل للعقل بإدراكها، والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هٰذه الأبواب؛ فالنتيجة في الموضوع واحدة، وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية، ولا يرد اعتراض القرافي. (د).

واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة[1] في أنفسها.

وقد نَزَع إلى هٰذا المعنى أيضاً[2] في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها «جواز الإقدام مع قيام المانع»؛ قال:

«هو[3] مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة؛ إذ يجوز الإقدام على ذٰلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[4]، وذٰلك مانع من وجوب

---

(١) أي: فلا يفتحون باب آنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم. (د).

(٢) أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة؛ فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذٰلك؛ فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هٰذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هٰذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة؛ لكان تفسير الرازي لها جيداً، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذٰلك؛ لاتجه إشكال القرافي على هٰذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. (د). قلت: انظر كلام الرازي في «المحصول» (١ / ١٢٠).

(٣) في (ط): «وهو».

(٤) ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة.

فحديث عبادة رواه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضرّ بجاره، ٢ / ٧٨٤ / رقم ٢٣٤٠)، وعبدالله بن أحمد في «زوائد المسند» (٥ / ٣٢٦ - ٣٢٧)، =

= والبيهقي في «السنن» (١٠ / ١٣٣)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١ / ٣٤٤)، كلهم من رواية موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت؛ أن رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقال أبو نعيم: إن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار». قال ابن عساكر في «الأطراف»: «وأظن إسحاق لم يدرك جد أبيه عبادة»، نقله الزركشي في «المعتبر» (رقم ٢٩٥)، وابن حجر في «التهذيب» (١ / ٢٥٦)، والهيثمي في «المجمع» (٤ / ٢٠٥)، ومع ذلك؛ فقد ضعفه ابن عدي وقال: «عامة أحاديثه غير محفوظة».

وحديث ابن عباس رواه عبدالرزاق في «المصنف»، وأحمد في «المسند» (١ / ٣١٣) عنه، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ٧٨٤ / رقم ٢٣٤١)، والبيهقي في «السنن» (٦ / ٦٩)، من طريقه أيضاً، عن معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع»، وتابع عبدالرزاق: محمد بن ثور كما عند الطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٠٢ / رقم ١١٨٠٦)، وجابر الجعفي فيه مقال كثير معروف، لكن الحديث ورد من وجه آخر خرَّجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٣٩٧ / رقم ٢٥٢٠) من طريق عبيدالله بن موسى عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس؛ أن النبي ﷺ قال: «للجار أن يضع خشبة على جدار جاره وإن كره، والطريق الميتاء سبع أذرع، ولا ضرر ولا ضرار».

وإبراهيم بن إسماعيل مختلف فيه، وثقه أحمد، وضعَّفه أبو حاتم، وروايات داود عن عكرمة مناكير؛ فإسناده ضعيف.

وتابع إبراهيم بن إسماعيل سعيد بن أيوب كما عند الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٨ - ٢٢٩ / رقم ١١٥٧٦)، ثنا أحمد بن رشدين ثنا روح بن صلاح ثنا سعيد عن داود به موقوفاً على ابن عباس.

وإسناده واهٍ بمرة، روح ضعيف، وابن رشدين متَّهم.

وأخرجه الخطيب في «الموضح» (٢ / ٩٦ - ٩٧) من طريق يعقوب بن سفيان عن روح به مرفوعاً.

وأخرجه ابن أبي شيبة - كما في «نصب الراية» (٤ / ٣٨٤) - ثنا معاوية بن عمرو ثنا زائدة عن سماك عن عكرمة به.

وإسناده رجاله كلهم ثقات، وفي رواية سماك عن عكرمة اضطراب. =

. . . .

= وحديث أبي سعيد رواه الدينوري في «المجالسة»، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٦٩ ـ ٧٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٠ / ١٥٩)، كلهم من طريق الدراوردي عن عمر بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري به بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار؛ من ضار ضرَّه الله، ومن شاق شق الله عليه»، وقال الدينوري: «لا ضرورة ولا ضرار، من ضار ضر الله به... الحديث»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد على شرط مسلم»، وهو كما قال، وقال البيهقي: «تفرد به عثمان بن محمد عن الدراوردي».

ورواه مالك ـ يعني في «الموطأ» (٢ / ٧٤٥) ـ عن عمرو بن يحيى عن أبيه؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار» مرسلاً.

وأفاد ابن التركماني في «الجوهر النقي» أن عثمان لم ينفرد به، كما قال البيهقي، بل تابعه على روايته عن الدراوردي موصولاً عبدالملك بن معاذ النصيبي، أخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد»، وقال: «إن هٰذا الحديث لا يسند من وجهٍ صحيح»، وقال: «وأما معنى هٰذا الحديث؛ فصحيح في الأصول».

وليس كما قال أيضاً؛ فالدراوردي حافظ ثقة، وقد أسنده عنه اثنان، ومالك علم من حاله أنه يرسل كثيراً ما هو عنده موصول، ورجح ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٢٠٨) رواية الإرسال.

وحديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨) بإسناد فيه يعقوب بن عطاء، وهو ضعيف، وأبو بكر بن عياش مختلف فيه؛ كما في «نصب الراية» (٤ / ٣٨٥)، وحديث جابر أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٠٠٢) و«نصب الراية» (٤ / ٣٨٦)، من طريق ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان به.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٢٠٩): «وهٰذا إسناد مقارب، وهو غريب، لٰكن خرجه أبو داود في «المراسيل» (رقم ٤٠٧) من رواية عبدالرحمٰن بن مغراء عن ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع مرسلاً، وهو أصح»، ولأبي لبابة ذكر فيه.

وحديث عائشة أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٧) وفيه الواقدي وهو متروك، ومن طريق آخر ضعيف أيضاً الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٠٠٣)، وحديث ثعلبة أخرجه الطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٧٧)، وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم بن سعيد الصواف، =

هٰذه الأمـور، والآخر أنَّ صورة الإنسان مكرَّمة لقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التيـن: ٤]، وذٰلك يناسب أن لا يُهْلك بالجهاد، ولا يُلزمه المشاقّ والمضارّ.

وأيضـاً الإجـارة رخصـة من بيع المعـدوم، والسلم كذٰلـك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعدّ منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قَلَّت على العبد كالكفر والإيمان؛ فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هٰذا ما في الشـريعـة حكم إلا وهـو مع المانع الشرعي؛ لأنه لا يمكن[1] أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح؛ فإنَّ أكل الميتة وغيره

= وهو لين الحديث.

وحـديث عوف بن عمرو أخـرجـه ابن عبـدالبر في «التمهيد» (٢٠)، وقال: «إسناده غير صحيح»؛ **فالحديث صحيح لشواهده الكثيرة**، ولذا قال النووي عن شواهده في «أربعينه»: «يقوّي بعضها بعضاً»، وقال ابن الصلاح: «مجموعها يقوّي الحديث ويحسّنه، وقد تقبَّله جماهير أهل العلم واحتجوا به»، وعدَّ أبو داود السجستاني هٰذا الحديث من الأحاديث التي يدور عليها الفقه، وهٰذا مشعر بأنه يراه حجة، والله أعلم.

وانظر: «الإرواء» (٣ / ٤٠٨ ـ ٤١٤)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٥٠).

(١) أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهٰذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص؛ فإن المانع فيها قوي، فلذٰلك كانت رخصاً ـ قال: إن هٰذا الجواب لا يحسم الإشكال، لأن بعض الرخص ـ كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذاً؛ فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً؛ فتدخل أحكام الشريعة كلها لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هٰذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذٰلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو =

وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة؛ فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح، وحينئذ تندرج جميع الشريعة؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه».

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي «التنقيح» و«المحصول»[1] العجزُ عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع[2]، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام.

ـ **ومنها**: أن هٰذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه؛ كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩].

وقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقوله: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[3] ٱلآية

= حكم الإباحة بأحد المعنيين؛ فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقاً توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه؛ فللرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً. (د). وفي (ط): «لأنه يمكن» بحذف «لا».

(١) انظر: «المحصول» (١ / ١٢٠)، وشرحه «نفائس الأصول» (١ / ٣٣١ وما بعد).

(٢) لأن ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً، وقد علمت أن الأمر ليس كذلك، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة. وبهٰذا ينحسم إشكاله على الرخص؛ كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا، وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة. (د).

(٣) صدرها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط؛ إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق. (د).

[الأعراف: ٣٢].

وما كان نحو ذٰلك من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيدت بها، حسبما دلَّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد، والله أعلم.

ـ **ومنها**: أنّ بعض الناس[1] قال: «إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية؛ فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات».

قال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها؛ فليعرض ذٰلك على عقله[2] بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذٰلك؛ إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها». هٰذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر، أما أنَّ ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع؛ فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية؛ فليس كما قال من كل وجه، بل ذٰلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذٰلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة؛ تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذٰلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة[3]؛ فليس بخارج عن كونه

---

(١) هو العز بن عبدالسلام، والمذكور قوله في «قواعد الأحكام» (١ / ١٠).

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة. (د).

(٣) في الأصل: «الآخرة».

قاصداً لإقامة مصالح الدنيا[1]؛ حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بَثّ في ذٰلك من التصرفات، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه؛ فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللّهم إلا أن يريد[2] هٰذا القائل أنَّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولَها؛ فذٰلك لا نزاع فيه.

* * * * *

---

(١) ورود الشريعة لإقامة مصالح الدنيا اقتضى أن يكون في تعاليمها قواعد كلية تندرج فيها أحكام الوقائع التي تعرض للأفراد والجماعات، وليس على الراسخين في العلم بها سوى النظر في الوقائع وفحص ما يترتب عليها من آثار المصالح والمفاسد حتى يصوغوا لها من تلك القواعد القيمة حكماً عادلاً، وإذا كان الإسلام يقوم على هٰذه الحقيقة؛ فمن المتعين على علمائه أن يبحثوا في حال الاجتماع، ويدرسوا شؤون الأمم حتى تكون فتاويهم مفرغة في حكمة وسداد، والرئيس الذي يحاول صرفهم عن الخوض في مذاهب السياسة وحصرهم في دائرة ضيقة من التعليم إنما يفعل ما يفعل جهلاً بحقائق الإسلام أو قصداً للعبث بذٰلك النظام الذي بهر جهابذة الفلسفة؛ فأطرقوا لحكمته خاضعين. (خ). وفي (ط): «صلاح الدنيا».

(٢) وهو بعيد من قوله: «بتقدير أن الشرع لم يرد». (د).

المسألة التاسعة

كون الشـارع قاصـداً للمحـافـظة على القـواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستَنَد إليه في ذٰلك؛ إمـا أن يكون دليلاً ظنيّاً أو قطعيّاً، وكونه ظنيّاً باطل، مع أنه أصل من أصول الشـريعـة، بل هو أصـل أصـولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن؛ لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهٰذا باطل؛ فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بُدَّ.

فإذا ثبت هٰذا؛ فكون هٰذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه، فلا يخلو أن يكون عقليّاً أو نقليّاً.

فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذٰلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقليّاً.

والأدلـة النقلية؛ إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال أوْ لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر؛ فلا يصح استناد مثل هٰذا إليها؛ لأن ما هٰذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب، وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند؛ فهٰذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي.

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترةً موقوفٌ على مقدِّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية، والموقوف على

الظني لا بد أن يكون ظنياً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتـراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، و[عـدم][1] التخصيص للعموم، و[عدم][1] التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المُعارض العقلي، وجميع ذٰلك أمور ظنية.

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً؛ لٰكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين، وهٰذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هٰذا القبيل؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع[2] كلها قطعية، وليس كذٰلك باتفاق، وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذٰلك على أنَّ اجتماع القرائن المفيدة للقطع[3] واليقين نادر على قول المقرين بذٰلك، وغير موجود على قول الآخرين.

فثبت أن دليل هٰذه المسألة على التعيين غير متعين.

ولا يقال: إن الإجماع كاف، وهو دليل قطعي؛ لأنا نقول: هٰذا

«**أولاً**»: مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع، وهٰذا يعسر إثباته، ولعلك لا تجده، ثم نقول:

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط)، وفيه: «أو التخصيص».

(٢) أي: التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام، لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذٰلك؛ فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا. (د).

(٣) في (خ): «للدليل القطعي»، وفي الأصل: «للدليل القطع».

«ثـانيـاً»: إنْ فُرض وجـوده؛ فلا بد من دليل قطعي يكـون مستنَدهم، ويجتمعون على أنه قطعي؛ فقد يجتمعون على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية؛ فلا تفيد اليقين لأن الإجماع إنما يكون قطعيّاً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظني؛ فمن الناس من خالف[1] في كون هٰذا الإجماع حجة[2].

فإثبـات المسألة بالإجماع لا يتخلص، وعند ذٰلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هٰذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذٰلك[3] أن هٰذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنَّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذٰلـك استقـراء الشـريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هٰذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفةِ الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه[4]، وما أشبه ذٰلك؛ فلم يعتمد

---

(١) على أن بعض من قال: إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا. (د).

(٢) جرى الخلاف في استناد الإجماع إلى اجتهاد وقياس؛ فمنعه الظاهرية لإنكارهم أصل القياس وابن جرير الطبري نظراً إلى أن الإجماع الصادر عن القياس لم ينعقد على مستند قاطع؛ فلا يكون حجة، والراجع لدى الجمهور أنه واقع وحجة، ومن أمثلته إجماع الصحابة على إمامة أبي بكر الصديق مستندين إلى الاجتهاد الملوح إليه بقول جماعة منهم رضيه «رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا». (خ).

(٣) في (خ): «كذٰلك».

(٤) انـظر في تخـريج ذٰلـك: «موافقة الخبر الخبر» لابن حجر (١ / ١٩٣)، وما مضى (١ / ٢٩).

الناس في إثبات قصد الشارع في هٰذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجـه مخصـوص، بل حصـل لهم ذٰلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه؛ حتى أَلْفَوْا أدلة الشَّريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هٰذا مع ما ينضاف إلى ذٰلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هٰذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين؛ لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ، لٰكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق؛ فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخرُ قوي الظن، وهٰكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض[1]؛ فكذٰلك هٰذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهٰذا بُيِّنَ في كتاب المقدمات[2] من هٰذا الكتاب.

فإذا تقـرر هٰذا؛ فمن كان من حملة الشـريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها؛ سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في [إثبات][3] هٰذه القواعد الثلاث.

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٥٨ - ٢٥٩).

(٢) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هٰذا في صحة الاعتماد على هٰذا الاستقراء، وجعله من باب التواتر المعنوي، ولٰكنه هنا بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هٰذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الأحادي ولا على الإجماع، وتوصل بذٰلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر، فما أوجزه هناك بسطه هنا، وبالعكس؛ فلا يقال: إن هٰذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك. (د).

(٣) سقط من (ط).

المسألة العاشرة

هٰذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها؛ فلا يرفعها تخلف[1] آحاد الجزئيات.

ولذٰلك أمثلة[2]: أما في الضروريات؛ فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذٰلك كثير، وأما في الحاجيات؛ فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملِكُ المُتَرَفِّه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع، والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة، وأما في التحسينيات؛ فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم.

فكل هٰذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كُليّاً؛ فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً[3]؛

---

(١) أي: بأن تكون مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكماً آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولٰكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها، هٰذا هو الذي يقتضيه النظر في ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي: «وأيضاً؛ فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة... إلخ»؛ فإن ذٰلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولٰكنه أخذ حكماً آخر؛ فيكون الجواب أنه ليس داخلاً، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هٰذا الكلي جعلته خارجاً عنه. (د).

(٢) هٰذه الأمثلة للنوع الثاني، وهو ما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي، ولٰكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي، وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلاً، ومع ذٰلك أخذ حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة. (د).

(٣) لو جعل هٰذا دليلاً على ما قبله؛ لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً؛ لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهٰذا. (د).

فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هٰذا الكلي الثابت.

هٰذا شأن الكليات الاستقرائية[1] واعتبر ذٰلك بالكليات العربية فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً»؛ فهٰذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة، إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله».

فإذا كان كذٰلك؛ فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً[2]؛ فالجزئيات المتخلفة[3] قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة تحته أصلاً[4]، أو تكون داخلة لٰكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لٰكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[5]؛

(١) في (ط): «الاستقرائيات».

(٢) هٰذا الجواب بمنع التخلف؛ أي فنقول: إنه لا تخلف أصلاً، وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا. (د).

(٣) في (خ): «المختلفة».

(٤) أي: فلا تكون من جزئيات الكلي؛ فلا يصح الاعتراض بتخلفها لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا. (د).

قلت: كلام المصنف هٰذا أشبه ما يكون بما يسمى اليوم بـ «مناهج العلوم»؛ فكأني به يريد أن يثبت أن للشريعة منهجاً لا يمكن خلطه بالطرق العقلية المجرَّدة، وانظر عن الاستقراء وحجيته وأقسامه: «شرح القطب على الشمسيَّة» (ص ٣١٥ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٢ / ١٠٣ و٦ / ١١٠) للزركشي، و«المنطق الحديث» (ص ٣٢) لمحمود القاسم، و«المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم» (ص ١٨٣ وما بعدها) لعوض الله حجازي.

(٥) أي: وإن لم نقف عليه؛ فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا، وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه. (د).

فالملك المترفه قد يقال: إن المشقة تلحقه، لٰكنا لا نحكم عليه بذٰلك لخفائها، أو نقول[1] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً عن[2] إيقاع المفاسد، وكذٰلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي.

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح.

* * * * *

---

(١) هٰذا انظر آخر في الجواب؛ أي: قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا، ويكون الواقع أن هٰذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة، ويكون هناك أمر آخر أعم منه يراعي ويكون مطرداً؛ كالكفارات في الحدود مثلاً. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «على».

المسألة الحادية عشرة

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف[1]، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذٰلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لٰكن[2] البرهان قام على ذٰلك؛ فدل على أن المصالح فيها غير مختصة.

وقد زعم بعض المتأخرين ـ وهو القرافي[3] ـ أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[4]، بل متى كان أحدهما

---

(١) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبدالسلام، وقد عقد هٰذه المسألة للرد عليهما، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه، وقد أصاب كل الإصابة، وملك عليهما جميع النوافذ، رحمه الله. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٣٤): «ولٰكن».

(٣) في كتابه «نفائس الأصول» (٩ / ٣٩٠١).

(٤) أي: لأن المصلحة الغالبة في المحل ـ أي: الراجحة التي يعتبرها الشرع ـ واحدة لا تتعدد، أي: فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر؛ فلا يتأتى مع القول بإصابة كل مجتهد أن تكون الأحكام تابعة للمصالح، كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس؛ لأنه مبني على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه. (د).

قلت: وفي هٰذا الموضع من الأصل: «أن يكون هو النقيضين»، وكذا في «النفائس».

راجحاً كان الآخر مرجوحاً، وهٰذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح، وغيرهُ يتعين أن يكون مخطئاً؛ لأنه مفت بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس، وأن الشرائع تابعة للمصالح.

هٰذا ما قال.

ونقل عن شيخه ابن عبدالسلام[1] في الجواب أنه يتعين على هٰؤلاء أن يقولوا: إن هٰذه القاعدة لا تكون[2] إلا في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف؛ فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[3] للراجح في نفس الأمر، بل ما[4] في الظنون فقط؛ كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً، وسلَّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح لتعين الراجح، وكان يقول: يتعين على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[5] إلى

---

(١) في (م): «عن شيخه العز في...».

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً؛ فكلهم مصيب، وهٰذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما، وانظر كتاب «التحرير» في مسألة «لا حكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص أو إجماع»؛ فقد جعلوا هٰذا محل القاعدة، لا المسائل الإجماعية. (د).

(٤) كذا في «النفائس»، وفي جميع النسخ: «فيما».

(٣) أي: إن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً؛ فيتأتى أن كل مجتهد مصيب، بل هٰذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط، ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر؛ فالظنون الموافقة صواب، والمخالفة خطأ، وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً؛ أي فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً. (د).

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٣ / ٣١٨ / رقم ٧٣٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ٣ / ١٣٤٢ / رقم ١٧١٦) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ؛ فله أجر». =

الأسباب؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها، وحملُ كلام الشارع على المتفق عليه أولى. هٰذا ما نقل عنه.

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على [تصويب][1] مذهب التصويب إضافية[2]؛ إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد والمصالحُ تابعة[3] للحكم أو متبوعة[4] له فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[5]، ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ؛ فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذٰلك في نفس الأمر في ظنه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز، وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز؛ فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذٰلك في نفس الأمر

= قال (د): «أي أنَّ الخطأ الوارد في الحديث ليس موجَّهاً إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتَّبعت في استنباطه والخطأ في ذٰلك لا نزاع فيه؛ فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم؛ لأنَّ في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً».

(١) زيادة من الأصل و(ط).

(٢) هٰذا الوجه صرح به الإمام الغزالي وهو ناصر مذهب المصوبة في «كتاب المستصفى». (خ).

(٣ و٤) أي: على ما تقدم من مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة؛ إذ تفهم من الحكم على الأول، ويفهم الحكم منها على الثاني. (د).

(٥) أي: فهي إضافية أيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة؛ فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذ. (د).

على ما ظنه؛ فالضرر[1] لاحق به في الدنيا وفي الآخرة؛ فحكم المصوِّب هٰهنا حكم المخطِّىء.

وإنما يكون[2] التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد، بل هو من ناظرين، ظنَّ كلُّ واحد منهما العلةَ التي بنى عليها الحكم موجودةً في المحل بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[3]، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذٰلك إلا في مسائل الإجماع[4]؛ فهٰهنا اتفق الفريقان، وإنما اختلفا بعد؛ فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذٰلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، والمصوِّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن، وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذٰلك في نفس الأمر.

ويتفق هٰهنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً، وكذٰلك من قال: إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان[5]، أو ليست من صفات الأعيان[6]، وهٰذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هٰذا، وهو من مباحث أصول الفقه، وإذا ثبت

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا ضرر»، وكتب (د): «كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة».

(٢) هو روح الجواب عن قوله: «لأن القاعدة العقلية أن الراجح... إلخ»، وقوله «من نظر واحد»؛ أي: أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته بقطع النظر عن الظن. (د).

(٣) توكيد لقوله: «ظن كل واحد... إلخ»، وتمهيد لقوله: «لا ما هو عليه في نفسه»؛ أي: الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً. (د). وفي (ط): «ظنه لا على ما...».

(٤) أي: الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر، أما الإجماع الظني السند؛ فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، وإلا؛ فالمعتبر فيه ظن كل واحد عنه نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولٰكن اتفق اتحاذ ظنهم ذٰلك. (د).

(٥ و٦) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة. (د).

هٰذا؛ لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبدالسلام، وارتفع إشكال المسألة والحمد لله.

وتأمَّلْ؛ فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً[1]، وذٰلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وأن ذٰلك راجع إلى الذوات[2]؛ فكلام القرافي مشكل على كل تقدير، والله أعلم.



---

(١) أي: فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون: إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً، فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط، بل وفي نفْس الحكم. (د).

قلت: انظر: «البرهان» (٢ / ١٣١٦ - ١٣٢٩).

(٢) أي: الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل، كما يقوله قدماء المعتزلة؛ فإنهم يقولون: حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه، وقال بعضهم: بل لصفة توجبه لا لذات الفعل... إلخ ما قرره في هٰذا الخلاف؛ فقوله: «وأن ذٰلك راجع إلى الذوات» ليس من محل الاتفاق بينهم، ولٰكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل؛ لأنه حينئذ يمكن الانفكاك. (د).

وقال (خ): «إذا كانت الوقائع منشأ للمصالح والمفاسد، وكانت الأحكام قائمة على رعايتها؛ فالواقعة الواحدة إنما يكون لها حكم واحد، وهو الذي يطابق ما تقتضيه مصلحتها أو مفسدتها، ومن أداه اجتهاده إلى هٰذا الحكم؛ فهو مصيب وغير مخطىء؛ فلا يظهر وجه استقامة القول بتصويب كل مجتهد مع القول بأن الأحكام تفصل على مقتضى المصالح والمفاسد في نفس الأمر».

المسألة الثانية عشرة

إن هٰذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة[1].

ويتبين ذٰلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالة على ذٰلك تصريحاً وتلويحاً؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١].

وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: ٥٢]؛ فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنَّةُ وإن لم تذكر؛ فإنها مبينة له ودائرة حوله؛ فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويشدّ بعضه بعضاً، وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

حكى أبو عمرو الداني في «طبقات القراء»[2] له عن أبي الحسن بن المنتاب؛ قال:

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق، فقيل له: لم

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٧ / ٤٤٧).

(٢) قال ابن الجَزَري في «غاية النهاية» (١ / ٥٠٥): «كتاب «طبقات القراء» في أربعة أسفار، عظيم في بابه، لعلي أظفر بجميعه»، وهٰذا الكتاب عزيز منذ القدم، كما أفاد المقَّري في «نفح الطيب» (٤ / ٤٧٤)، ولم أظفر بأي نسخة خطية منه في المكتبات اليوم.

جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي : قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، فوكل الحفظ إليهم؛ فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فلم يجز التبديل عليهم، قال عليّ: فمضيت إلى أبي عبدالله المحاملي، فذكرت له الحكاية؛ فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هٰذا[1].

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبي ﷺ، ومنع الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مئة كذبة أو أكثر[2]، فإذا كانوا قد مُنعوا من ذٰلك في السماء؛ فكذٰلك في الأرض، وقد عجزت الفصحاء اللُّسُن عن الإتيان بسورة

---

(١) ذهب بعض أهل العلم كالرازي إلى أن تحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل إنما هو بسوء تأويلهما وحمل نصوصهما على ما يطابق أهواءهم، وقد تتبع فريق من العلماء المحققين؛ كابن حزم، وابن تيمية، والشيخ رحمة الله الهندي جملة من نسخهما، وأفاضوا في بيان ما دخل عليهما من تحريف اللفظ وتبديل العبارة، وتحريف الكلم بالتأويل الباطل قد دخل في تفسير القرآن كما مني به غيره من الكتب المتقدمة، ولٰكن الله وقاه من تحريف اللفظ ولم تستطع أيدي الزنادقة أن تمسه بسوء. (خ).

قلت: انظر نحو الحكاية المذكورة في: «تفسير القرطبي» (١٠ / ٥ ـ ٦)، و«حاشية الجمل على الجلالين» (٢ / ٦٠٦).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٦ / ٣٠٤ / رقم ٢٢١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٥٠ / رقم ٢٢٢٨) عن عائشة مرفوعاً: «إنَّ الملائكة تنزل في العنان ـ وهو السحاب ـ؛ فتذكر الأمرَ قُضي في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه، فتوحيه إلى الكهان؛ فيكذبون منها مئة كذبة من عند أنفسهم» لفظ البخاري. وفي (ط): «أو أكثر من مئة كذبة».

من مثله، وهو كله من جملة[1] الحفظ، والحفظ[2] دائم إلى أن تقوم الساعة؛ فهٰذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن[3] رسول الله ﷺ إلى الآن، وذٰلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أما القرآن الكريم؛ فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر؛ فضلاً عن القراء الأكابر[4].

وهٰكذا جرى الأمر في جملة الشريعة؛ فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم.

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث ـ وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب ـ.

ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هٰذه اللغات في النطق فيها[5] رفعاً ونصباً، وجرّاً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذٰلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذٰلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان؛ فسهّل الله بذٰلك

(١) في الأصل: «جهة».

(٢) في (خ): «أو الحفظ».

(٣) في الأصل و (ط): «زمان أصحاب رسول الله ﷺ».

(٤) في نسخة (ماء / ص ١٣٥) زيادة: «وكذٰلك لو نقص لردَّه آلاف».

(٥) في نسخة (ماء / ص ١٣٥): «بها».

الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن[1] أهل الثقة والعدالة من النَّقلة؛ حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان؛ حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنّة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم[2] عليه الصحابة والتابعون، وردُّوا على أهل البدع والأهواء؛ حتى تميز أتباع الحق عن أتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قراء[3] أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلَّموه لمن يأتي بعدهم حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشبه ببراهينه؛ فنظروا في ملكوت السماوات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً؛ حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سماواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه، فإن عارضَ دينَ الإسلام مُعارِضٌ، أو جادل فيه خصمٌ

---

(١) في الأصل و (ط): «وعلى».

(٢) في الأصل و (ط): «ودام».

(٣) ليس تكراراً مع قوله: «قيض الله له حفظة... إلخ»؛ لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته. (د).

مناقض؛ غبَّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة[1]، فهم جند الإسلام وحُماة الدين.

وبعث الله من هٰؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ؛ فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة؛ تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم؛ حتى نزَّلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذُكِر، وسهَّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذٰلك، وهٰكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج [في][2] إيضاحها إليه.

وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة، [وبالله التوفيق][3].



---

(١) يتعين على علماء الشريعة أن يكون لهم اطلاع واسع على ما يقوله المخالفون أو يكتبونه في حق الإسلام؛ حتى يقضوا على الشبه والأراجيف التي يلقونها كالعثرات في سبيل الدين، ويتصدوا لإماطتها بدلائل ترثم أذواق الناشئين بأسلوب بيانها وطرق منطقها، وكم من عقيدة ارتخت وفطرة كانت صافية فأغبرت وإنما أتاها البلاء من فساد طريقة التعليم وقلة مراعاة حال العصر وإخراج الحقائق في عبارات سائغة ونظام مألوف. (خ).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

المسألة الثالثة عشرة

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها آحادُ الجزئيات كذٰلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليةٌ في هٰذه الثلاثة أو في آحادها[1]؛ فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكليّ، وذٰلك الجزئيات؛ فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكليّ أن[2] لا يتخلف الكليّ فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع.

والدليل على ذٰلك أمور:

ـ **منها**: ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر؛ كترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه، كان العتب وعيداً أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات، وما أشبه ذٰلك.

ـ **ومنها**: أن عامة التكاليف من هٰذا الباب لأنها دائرة على القواعد الثلاث، والأمرُ والنهي فيما قد جاء حتماً، وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو تركِ المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة؛ إلا في مواضع الأعذار التي تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم، وحين كان ذٰلك كذٰلك؛ دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

ـ **ومنها**: أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكليّ؛ لم يصح الأمر بالكليّ من أصله، لأن الكليّ من حيث هو كليّ لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق،

---

(١) في (ط): «أحدها». (٢) بدل من إقامة (د).

وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله، فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات؛ فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات[1].

وأيضاً؛ فإن المقصود بالكليّ هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف، وإهمالُ القصد في الجزئيات[2] يرجع إلى إهمال القصد في الكليّ؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كليّاً بالقصد، وقد فرضناه مقصوداً، هٰذا خلف؛ فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذٰلك أولى من البعض؛ فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب.

(١) هٰذا وحده غير كاف في الدليل؛ لأنه محتاج إلى إثبات أن ذٰلك في جميع الجزئيات، وسيأتي تكميله بقوله: «وليس البعض في ذٰلك أولى من البعض... إلخ»؛ إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هٰذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله: «وأيضاً؛ فإن القصد... إلخ»؛ فهل ذٰلك لأنه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هٰذا محتاج إليها، فإن كان كذٰلك؛ كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما، وربما يساعد على أن هٰذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني: «فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات»؛ فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال: «فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات»، يعني: ويكون كل من الدليلين محتاجاً إلى هٰذه التكملة الأخيرة.

ولٰكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها؛ لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام، فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات؛ اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد؛ أي: فتخلف أي جزئي ينافي هٰذا القصد الكلي، وعليه يتم الدليل، ولا حاجة لقوله: «وليس البعض أولى... إلخ».

وإذا تم هٰذا؛ كان المناسب تقديم هٰذه المقدمة قبل قوله: «وأيضاً»، ولو قال قائل: إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد. (د).

(٢) أي: في أي جزئي، هٰذا الـذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله؛ لأنه لا يناسب أن يقال: إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلًّا أو بعضاً؛ لأن هٰذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف، وأيضاً؛ فقد قال: «لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات»؛ فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها؛ فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة. (د).

فإن قيل: هٰذا يعارض القاعدة المتقدمة أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات.

فالجواب: إن القاعدة صحيحة، ولا معارضة فيها لما نحن فيه، فإنَّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض؛ فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي[1]، وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكليّ، حتى إنَّ تخلف الجزئي هنالك، إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليّه من جهة أخرى، كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع ـ وهٰذا كليّ مقطوع بقصد الشارع إليه ـ، ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس؛ فقتلُ النفس في القصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذٰلك تخلفُ جزئي من جزئيات الكليّ المحافظ عليه، وهو إتلاف هٰذه النفس لعارض عرض وهو الجناية على النفس؛ فإهمال هٰذا الجزئي في كليّه [من جهة المحافظة على جزئي في كليّه أيضاً، وهو النفس المجنيّ عليها؛ فصار عينُ اعتبار الجزئي في كليّ][2] هو عين إهمال الجزئي[3]، لٰكن في المحافظة على كليّه من وجهين، وهٰكذا سائر ما يرد من هٰذا الباب.

---

(١) أي: الذي بقي سالماً من المعارض، أما ما تقدم؛ فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هٰذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهٰذا الكلي ورجح عليه، وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هٰذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي؛ فشتان ما بين الموضعين، ومثاله فيه إهمال لجزئي من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هٰذا المهمل، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لٰكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني بسبب جنايته. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، وفي (ط): «كليه هو عين...».

(٣) أي: إن اعتبار الجزئي وهو حفظ النفس المجني عليها إهمال للجزئي الآخر من هٰذا الكلي، وهو حفظ النفس الجانية؛ فأهمل هٰذا وأتلفت. (د).

فعلى هٰذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكليّ إن كان لغير عارض ؛ فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض ؛ فذٰلك راجع إلى المحافظة على ذٰلك الكليّ من جهة أخرى، أو على كليّ آخر[1]؛ فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكليّ، والثاني لا يكون تخلفه قادحاً.

* * * * *

(١) أي: كلي آخر أشد رعاية من هٰذا الكلي، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هٰذا الجزئي من كلي حفظ النفس، رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين. (د).

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ويتضمن مسائل[1]

المسألة الأولى

إن هٰذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية، وهٰذا ـ وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين[2]، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذٰلك؛ فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها ـ؛ فإن هٰذا البحث

---

(١) المسائل الخمس الأولى تحتوي على مبادىء قيمة وضرورية في فهم القرآن والسنة وتحصيل مقاصدها، وهي ليست من المقاصد، وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع، وقد بحث المصنف المسألة الأولى في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٢٩٣ ـ ٢٩٧)، وأفاد أنها من «الأدوات التي بها تفهم المقاصد».

(٢) وعلى رأسهم الإمـام الشافعي في «الرسالة» (٥٠)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى في «مجاز القرآن» (١ / ١٧، ٢٨)، والطبري في «تفسيره» (١ / ٨)، وابن فارس في «الصاحبي» (٦٠ ـ ٦٢)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٤ / ١٦٥٢ ـ ١٦٥٣)، وانظر: «البرهان في علوم القرآن» (١ / ٢٤٩)، و«روضة الناظر» (١ / ١٨٤ ـ ١٨٥)، و«المسودة» (١٧٤)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٢ / ٢٥٥)، و«الإتقـان» (١ / ١٣٦ ومـا بعدها)، و«الكتاب والسنة من مصادر الفقه الإسلامي» (ص ٤١ ـ ٤٣) لمحمد البنا، ط مطابع سجل العرب، ط الثالثة، سنة ١٩٦٩م، و«من الدراسات القرآنية» لعبدالعال سالم مكرم (ص ٤٩ ـ ٦٤).

على هٰذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هٰذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

إلى غير ذٰلك مما يدل[1] على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه؛ فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هٰذه الجهة، هٰذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجيء فيه شيء من ذٰلك؛ فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه؛ فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تَدعهُ على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهٰذا يقلّ وجوده[2]، وعند ذٰلك يكون منسوباً إلى العرب، فأما إذا[3] لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذٰلك دون

---

(١) في الأصل: «دل».

(٢) قالوا: إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى، وقالوا: إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية. (د).

(٣) في الأصل: «إن».

بعض؛ فلا بدَّ لها من أن تردَّها إلى حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً، ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذٰلك؛ صارت تلك الكَلِمُ مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هٰذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذٰلك؛ فالخلاف الذي يذكره المتأخرون(1) في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد، وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية.

فإن(2) قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه؛ فبمعنى أنه أُنزل على لسانِ معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرهُ، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر(3) يراد به غير الظاهر، وكلُّ ذٰلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، [وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره، أو آخرهُ عن أوله](4)، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هٰذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلَّق بعلم كلامها.

---

(1) قال الآمدي: «اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة، ونفاه آخرون»؛ فالخلاف قديم، ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام. (د).

(2) في (ط): «فإذا».

(3) في الأصل و (ط): «وظاهر».

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

فإذا كان كذلك؛ فالقرآن في معانيه وأساليبه على هٰذا الترتيب، فكما أن لسان بعض[1] الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذٰلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبَّه على هٰذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام، في «رسالته»[2] الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هٰذا المأخذ؛ فيجب التنبه لذٰلك، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) كتب في هامش الأصل ما نصه: «لعل الصواب إسقاط لفظ بعض لأن (جميع) ألسنة العجم لا تفهم من جهة لسان العرب، والله أعلم».

(٢) (ص ٥٠ وما بعدها) بتحقيق الشيخ العلامة أحمد شاكر رحمه الله تعالى.

المسألة الثانية

للُّغةِ العربية من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة[1].

فالجهة الأولىٰ هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلِّمين، ولا تختص بأُمَّةٍ دون أخرى؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام؛ تأتَّى له ما أراد من غير كلفة، ومن هٰذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ـ ممن ليسوا من أهل اللغة العربية ـ وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهٰذا لا إشكال فيه.

وأما **الجهة الثانية**؛ فهي التي يختص[2] بها لسان العرب في تلك الحكاية وذٰلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هٰذه الجهة أموراً خادمة لذٰلك الإخبار، بحسب [الخبَر والمُخبِر و] المُخبَر عنه والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذٰلك.

وذٰلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: «قام زيد» إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت: «زيد قام»، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: «إن زيداً قام»، وفي جواب المنكِر

---

(١) وتنتقل حيث انتقل المتبوع.

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٣٧): «اختص».

لقيامه: «والله إن زيداً قام»، وفي إخبار من يتوَقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه: «قد قام زيد»، أو: «زيد قد قام»، وفي التنكيت على من ينكر: «إنما قام زيد».

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ـ أعني: المخبَر عنه ـ، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا يمكن حصرها، وجميع ذٰلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

فمثل هٰذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولٰكنها من مكملاته ومتمماته، وبطول الباع في هٰذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر، وبهٰذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهٰكذا ما تقرر[1] فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونص عليه في بعض، وذٰلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت[2]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

فصل

وإذا ثبت هٰذا؛ فلا يمكن من اعتبر هٰذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجمَ القرآن[3] وينقل إلى

---

(١) في (ط): «تكرر».

(٢) انظر في هٰذا: رسالة محمد بن إسماعيل الصنعاني «الإيضاح والبيان في تحقيق عبارات قصص القرآن»، نشر مكتبة الإرشاد ـ صنعاء.

(٣) لا تتيسر ترجمة القرآن بالنظر إلى مستتبعات التراكيب (أعني: المباني التي يرتفع بها شأن الكلام)، كما أن من الآيات ما يحتمل معاني متعددة، والمترجم إنما يمكنه نقله إلى لغة أخرى =

لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذٰلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب؛ أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل هٰذا بوجهٍ بيِّن عسيرٌ جدّاً، وربما أشار إلى شيء من ذٰلك أهل المنطق من القدماء ومن حذا حذوهم من المتأخرين، ولٰكنه غير كاف ولا مغن في هٰذا المقام.

وقد نفى ابن قتيبة[1] إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني: على هٰذا الوجه الثاني ـ، فأما على الوجه الأول؛ فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذٰلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام؛ فصار هٰذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي[2].

فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام، وهل تعد معها كوصف من

= بإحدى تلك المعاني؛ كما في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾؛ فقد رأيت مترجم القرآن إلى اللسان الألماني سلك في ترجمة لفظ الإبل معنى السحاب الذي هو أحد الوجهين في تفسيرها. (خ).

(١) في كتابه: «تأويل مشكل القرآن» (ص ٢١) طبعة الشيخ أحمد صقر رحمه الله، وتبعه على هٰذا ابن فارس في كتابه «الصاحبي» (ص ١٦ ـ ٢٥)، وبحث فيه موضوع الترجمة بحث خبير، ورد فيه على الرواية المرجوحة لأبي حنيفة رد بصير، وإلى ابن فارس هٰذا كانت تضرب أباط الإبل، وعند جهينة الخبر اليقين، وانظر: «الكتاب والسنة» لمحمد البنا (ص ٤٥ وما بعدها).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٥٤٢).

الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف[1] غير ذاتي؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسـائـل الفـروعية جملة، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة؛ فالسكوت عن ذلك أولى، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) في نسخة (ماء / ص ١٣٩): «وصف». وفي (ط): «أم هي».

المسألة الثالثة

هٰذه الشريعة المباركة أمية[1]؛ لأن أهلها كذٰلك؛ فهو أجرى[2] على اعتبار المصالح، ويدل على ذٰلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢].

وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

---

(١) أي: لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذٰلك، والحكمة في ذٰلك:

أولاً: أن من باشر تلقيها من الرسول ﷺ أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف.

ثانياً: فإنها لو لم تكن كذٰلك؛ لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم؛ فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً، ثم تطبيقها ثانياً، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهٰذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف؛ لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر؛ فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به، وذٰلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على ممر العصور، يفتح على هٰذا بشيء ولم يفتح به على الآخر، وإذا عرض على الآخرة أقره على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون وغيرهم مقلدون حتى في عصر الصحابة، وكل ما يؤخذ من مثل حديث «نحن أمة أمية» ما ذكرناه على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهٰكذا. (د).

قلت: انظر تفصيلاً قوياً حول هٰذا في «السير» (١٤ / ١٩١ - ١٩٢) للذهبي، والمراجع المذكورة في تعليقنا على آخر هٰذه المسألة.

(٢) أي: فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم. (د).

وفي الحـديث: «بُعِثتُ إلى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ»(١) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره؛ فهو على أصل خلقته التي ولد عليها(٢).

وفي الحديث: «نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشَّهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا»(٣)، وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث؛ أي: ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب.

ونحوه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

ومـا أشبه هٰذا(٤) من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن

---

(١) سيأتي نحوه (ص ١٣٨).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧ / ٤٣٥ و٢٥ / ١٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب قوله ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب»، ٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: «إنا أُمة. . .» بتقديم «نكتب» على «نحسب»، ومضى (١ / ٥٦).

(٤) أخذ بظَاهر حديث البخاري المروي في عمرة القضاء والكتابة إلى قريش وطائفة من العلماء؛ ففهموا أن الكتابة مسندة إلى النبي ﷺ على وجه الحقيقة، وممن ذهب إلى هٰذا أبو الفتح النيسابوري وأبو ذر وأبو الوليد الباجي، وقد قام في وجه أبي الوليد فريق من علماء عصره كأبي بكر ابن الصائغ وأبي محمد بن مُفَوَّز، ولٰكن علماء صقلية وافقوا أبا الوليد على هٰذه المقالة، والحق أن أبا الوليد لم يأت أمراً يقدح في المعجزة كما يدعي خصومه؛ إذ آية ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾، إنما نفت عن النبي عليه السلام الكتابة قبل نزول القرآن، وبقي الحال فيما بعد مسكوتاً عنه، ولٰكن أبا الوليد تشبث بسند واه وهو مجرد إسناد الكتابة إلى النبي ﷺ في لفظ الحديث، وليس إسناد الأمر إلى الرئيس وقد فعله أحد أتباعه عن أمره بعزيز. (خ).

قلت: وفتـوى الباجي مع أجوبة العلماء عليها منشورة بتحقيق أبي عبدالرحمٰن بن عقيل =

الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

والثاني: أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً؛ إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا، فإن كان كذلك؛ فهو معنى كونها أمية؛ أي: منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك؛ لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لِتَتَنزل[1] من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها؛ فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب[2] لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية؛ فالشريعة إذاً أمية.

والثالث[3]: إنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً،

= الظاهري، مع دراسة ضافية له في المقدمة في بيان معاني النصوص الواردة في أمية الرسول ﷺ بعنوان «تحقيق المذهب»، وفيه (ص ٢٤٣ - ٢٨١) جواب ابن مفوَّز.

(١) في النسخ المطبوعة: «لتنزل».

(٢) وأما غيرهم؛ فهو تابع، والتابع لا حكم له.

(٣) جعل هٰذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية، وعليه؛ فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث، ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أن يبقى الكلام في هٰذا الدليل الثالث فيقال: هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، ولٰكنها صيغت في القالب العربي المعجز لهم عن الإتيان بمثله، بحيث يفهمون معناه والغرض منه، وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل، كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية، ولم يكتفِ بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق إلخ، أو بنى الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان، لو كان الشارع بدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميع الخلق بناها على أمور علمية كما صورنا؛ هل كان ذٰلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب؟ الجواب بالنفي، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق بإلزامهم بتعرف هٰذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت، =

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هٰذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هٰذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهٰذا ليس بمفهوم ولا معروف؛ فلم تقم الحجة عليهم به، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]؛ فجعل الحجة[1] على فرض كون القرآن أعجمياً، ولما قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]؛ ردَّ الله عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، لٰكنهم أذعنوا لظهور الحجة؛ فدل على أن ذٰلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته، وأدلةُ هٰذا المعنى كثيرة[2].

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلومٍ ذكرها الناس[3]، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شِيَم؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذٰلك، ومضار ما يضر منه.

فمن علومها علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيِّرين، وما يتعلق بهٰذا

= أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة؛ فليس بظاهر لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الإتيان بمثله. (د).

(١) في (ط): «فجعل لهم الحجة».

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ١٥٧).

(٣) تجد تفصيل هٰذه العلوم على وجه مستوعب في «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب» لمحمود شكري الآلوسي، وهو مطبوع، وفي آخر المجلد الأول من «صبح الأعشى».

المعنى، وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [الأنعام: ٩٧].

وقوله: ﴿ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل: ١٦].

وقوله: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ * لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ﴾ [يس: ٣٩ ـ ٤٠].

وقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾ [يونس: ٥].

وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ الآية [الإسراء: ١٢].

وقوله: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ﴾ [الملك: ٥].

وقوله: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وما أشبه ذلك[1].

---

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم؛ فهٰذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها؛ إنها لا تحتاج إلا إلى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة، على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي[1] في سير الليل ومع ذٰلك؛ فلم يتوقف الجمهور في فهمها، ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذٰلك ليس لجمهورهم، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس، فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً؛ فما ذٰلك إلا لأن هٰذا يختص به جماعة منهم، كما هو الحال عندنا اليوم، الملاحون يعرفون كثيراً من هٰذه الأنواء وشأن الرياح، وهي أسباب عادية غير مطردة، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون =

---

(١) كذا في الأصل، ولعل صوابها: «للقوافل».

ـ ومنها: علوم الأنواء[1]، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها؛ فبيَّن الشرع حقَّها من باطلها؛ فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ * وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾ الآية [الرعد: ١٢ ـ ١٣].

وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ * ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨ ـ ٦٩].

وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ: ١٤].

وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢].

خرَّج الترمذي: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]؛ قال: «شُكْرَكم، تقولون: مُطِرْنا بِنَوْءِ كذا وكذا، وبنجم كذا

= منه ما لا يعرفه فيه غيرهم، وقد قال في الآية الثانية: ﴿أفرأيتم ما تمنون﴾، ثم قال: ﴿أفرأيتم ما تحرثون﴾؛ فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم فيه مثل هٰذا ومثل ﴿من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾، ومثل أدوار الجنين ﴿نطفة ثم علقة ثم مضغة. . .﴾ إلخ، ومثل قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾؛ فإن معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكمال صنعته؛ حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها؛ فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هٰذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال: ﴿بلى﴾؛ أي: نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان، إن هٰذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به، وقد فهم سره في هٰذا العصر، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص «ببصمة الأصابع»، وجعلت له إدارة تسمى «تحقيق الشخصية»، الواقع أن هٰذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر. (د).

(١) انظر في ذٰلك كتاب «الأنواء» لابن قتيبة، و «أحكام القرآن» (٣ / ١١٤٩ ـ ١١٥٠) لابن العربي.

وكذا»[1].

وفي الحديث: «أصبح مِن عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ [بي]»[2] الحديث في الأنواء.

---

(١) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٤ / رقم ٧٣)، وأبو عوانة في «مسنده» (١ / ٢٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٥٨) من حديث ابن عباس؛ قال: مُطِر الناس علىْ عهد النبي ﷺ؛ فقال النبي ﷺ: «أصبح من الناس شاكرٌ، ومنهم كافر، قالوا: هٰذه رحمةُ الله. وقال بعضهم: لقد صدق نوءُ كذا وكذا». قال: نزلت هٰذه الآية: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾؛ حتى بلغ: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾.

وأخرج اللفظ الذي أورده المصنف الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الواقعة، ٥ / ٤٠١ ـ ٤٠٢ / رقم ٣٢٩٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٠٨)، وابنه عبدالله في «زياداته عليه» (١ / ١٣١)، والبزار في «البحر الزخار» (٢ / ٢٠٨ / رقم ٥٩٣)، والخرائطي في «مساوىء الأخلاق» (٢ / ١٠٦٨ ـ ١٠٦٩ / رقم ٧٧٥) من حديث علي مرفوعاً، وقال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن غريب صحيح، لا نعرفه مرفوعاً إلا من حيث إسرائيل، ورواه سفيان الثوري عن عبدالأعلى عن أبي عبدالرحمٰن السلمي عن علي نحوه، ولم يرفعه».

قلت: رواية الوقف أشبه وأصح، وما كان ينبغي للمصنف عفا الله عنا وعنه إهمال تعليق الترمذي على الحديث، وانظر: «العلل» للدارقطني (رقم ٤٨٧).

وقد صح كما قال ابن حجر في «الفتح» (٢ / ٥٢٢)؛ أن ابن عباس أيضاً قرأ الآية: ﴿وتجعلون شكركم أنكم تكذبون﴾.

علق عنه ذٰلك البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستسقاء، باب ٢٨)، ووصله بإسنادٍ صحيح ابن جرير في «التفسير» (٢٧ / ٢٠٨)، وسعيد بن منصور، ومن طريقه ابن حجر في «التغليق» (٢ / ٣٩٧)، وابن مردويه في «التفسير المسند» كما في «الفتح» (٢ / ٥٢٢)، و«عمدة القاري» (٦ / ٤٥).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ٤٤٥) ومضى (١ / ٣٢١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما، وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

وفي «الموطأ» مما انفرد به: «إذا أنشأَتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ؛ فتلك عينٌ غَديقةٌ»(1).

(1) أخرجه مالك في «الموطأ» (1 / 192) بلاغاً، والحديث ضعيف.

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (7 / 161): «وهٰذا الحديث لا أعرفه بوجهٍ من الوجوه في غير «الموطأ»، ومن ذكره إنما ذكره عن مالك في «الموطأ»، إلا ما ذكره الشافعي [في «الأم» (1 / 255)] في كتاب الاستسقاء، [ومن طريقه البيهقي في «المعرفة» (5 / 200 / رقم 7281 ـ ط قلعجي)] عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى عن إسحاق بن عبدالله؛ أنَّ النبي ﷺ قال: «إذا أنشأت بَحريَّةً ثم استحالت شاميَّةً؛ فهو أمطر لها»، وابن أبي يحيى مطعون عليه متروك، وإسحاق ابن عبداللههو ابن أبي فروة ضعيف أيضاً متروك الحديث».

ثم قال: «وهٰذا الحديث لا يحتج به أحدٌ من أهل العلم بالحديث؛ لأنه ليس له إسناد».

وقال: «وقال الشافعي في حديثه هٰذا: «بحريَّةً» بالنصب؛ كأنه يقول: «إذا ظهرت السحاب بحريَّةً من ناحية البحر، ومعنى نشأت: ظهرت وارتفعت»، وقال: «وناحية البحر بالمدينة الغرب» ، ثم تشاءمت، أي: أخذت نحو الشام، والشام من المدينة في ناحية الشمال، يقول: إذا مالت السَّحابة الظاهرةُ من جهة الغرب إلى الشمال ـ وهو عندنا البحريّة ـ ولا تميل كذٰلك إلا بالريح النكباء التي بين الغرب والجنوب هي القبلة؛ فإنها يكون ماؤها غدقاً، يعني: غزيراً معيناً؛ لأنَّ الجَنُوب تسوقها وتسْتَدِرُّها، وهٰذا معروف عند العرب وغيرهم».

ونحوه في «التمهيد» (24 / 377)، أيضاً، واستدرك ابن الصلاح في «رسالته في وصل بلاغات مالك الأربعة في الموطأ» (ص 11 ـ 13) على ابن عبدالبر؛ فوصله من طريق ابن أبي الدنيا في كتابه «المطر» عن الواقدي، قال: «وفيه استدراك على الحافظين حمزة بن محمد وابن عبدالبر، وليس إسناده بذاك».

قلت: وأخرجه أبو الشيخ في «العظمة» (4 / 1247 ـ 1248 / رقم 722)، والطبراني في «الأوسط» (8 / 370 ـ 371 / رقم 7753) من طريق الواقدي عن عبدالحكيم بن عبدالله بن أبي فروة عن عوف بن الحارث عن عائشة به مرفوعاً نحوه، قال الطبراني: «تفرد به الواقدي».

قلت: وهو متروك، وعوف مقبول، وابن أبي فروة فيه كلام؛ فالحديث ضعيف جدّاً.

وانظر: «المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير» (ص 282 ـ 283) لابن قتيبة، و«الأنواء» له (ص 170)، و«كنز العمال» (7 / 838)، و«الهيئة السنية» (ق 10 / أ) للسيوطي، و«الفائق» =

وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: «كم بقي من نَوءِ الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا»[1].

فمثل هٰذا مبين للحق من الباطل في أمر الأنواء والأمطار.

وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ﴾ الآية [الحجر: ٢٢].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [فاطر: ٩].

إلى كثير من هٰذا.

ـ **ومنها**: علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، وفي القرآن من ذٰلك ما هو كثير، وكذٰلك في السنة، ولٰكن القرآن احتفل[2] في ذٰلك، وأكثره من الإخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم[3]، لٰكنها من جنس ما كانوا ينتحلون[4]،

= (٣ / ٥٦)، و«النهاية» (٢ / ٤٣٧ و٣ / ٣٤٦)، و«غريب الحديث» (٢ / ١٤٧) لابن الجوزي، و«توجيه النظر» (١ / ٤٠٨ و٢ / ٩١٣ ـ ٩٢٨).

وفي الأصل: «نشأت في».

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٢٧ / ٢٠٨) بإسنادٍ فيه مجهول، وفيه عنعنة ابن إسحاق، وهو مدلّس؛ فالإسناد ضعيف.

وذكره ابن قتيبة في كتابه «الأنواء» (ص ١٤)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٤٩) من غير سند.

(٢) أي: قام بالأمر فيه.

(٣) هٰذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب؛ فيصحح صحيحه، أو يزيد عليه، أو يبطل باطله، كل هٰذا تكلف لا داعي إليه في هٰذا المقام؛ لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا، وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهٰذا كله أصل عند =

(٤) في (ط): «يتحمَّلون».

قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ الآية [آل عمران: ٤٤].

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت[1] وغير ذلك مما جرى.

ـ ومنها: ما كان أكثره باطلاً أو جميعه؛ كعلم العِيافة، والزجر، والكهانة، وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطِّيرة[2]؛ فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ

= العرب أم لم يكن له أصل ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاءت به منطبقاً على ما عند العرب، وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال؛ فتأمل؛ فالمقام جدير بالتدبر لأنه إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه؛ فما الذي يبقى حتى نحترز عنه، ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهٰذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة. (د).

(١) أخرجها البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب من رأى أنّ صاحب الحوض والقِربة أحقُّ بمائه / رقم ٢٣٦٨، وكتاب الأنبياء، باب يزفُّون، النَّسلان في المشي / رقم ٣٣٦٢ و٣٣٦٣ و٣٣٦٤ و٣٣٦٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٤٧، ٣٦٠)، وابنه عبدالله في «زوائد المسند» (٥ / ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ١٠٥ / رقم ٩١٠٧)، والنسائي في «فضائل الصحابة» (رقم ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤)، والأزرقي في «أخبار مكة» (١ / ٥٩ ـ ٦٠) وغيرهم.

وقد جمعتُ قسماً من الأحاديث الصحيحة في الأخبار التي قصَّها رسول الله ﷺ عمن قبلنا في كتابٍ بعنوان «من قصص الماضيين»، وذكرتُ فيه القصة التي أشار إليها المصنف (ص ٨٩ ـ ١٠٤)؛ فانظرها فيه.

(٢) فائدة في معاني الألفاظ المذكورة:

ـ العيافة: زجر الطير، وهو أن يرى طائراً أو غراباً فيتطيَّر، وإن لم ير شيئاً، وإن قال بالحدس =

ونهت عنـه؛ كالكهانة، والزجر، وخط الرمل، وأقرَّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب؛ فإن الكهانة والزجر كذٰلك، وأكثر هٰذه الأمور تخرُّصٌ على علم الغيب من غير دليل؛ فجاء النبي ﷺ بجهةٍ من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض، وهو الوحي والإلهام، وأبقى للناس من ذٰلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة، وهو الرؤيا الصالحة[1]، وأنموذج[2] من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[3] والفِراسة.

= ـ أي: بالظن والتخمين ـ؛ كان عيافةً أيضاً.

ــ الزجر: أن تزجر طائراً أو ظبياً سانحاً أو بارحاً، فتطير منه، وهو ضرب من التكهن، تقول: زجرت أنه يكون كذا وكذا.

ــ الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدَّعي معرفة الأسرار.

ــ خط الرمل: يقال له علم الخط وعلم الرمل، ويقال له: (الطَّرْق) ـ بفتح فسكون آخره قاف ـ، وهـو علم يعـرف به الاستدلال على أحوال المسألة حين السؤال، وأكثر مسائله تخمينية مبنيّة على التجاريب، وذٰلك لأنهم يقولون: إن البروج الاثنى عشر يقتضي كل منها حرفاً معيناً، وشكلاً معيَّناً من الأشكال المذكورة، فحين السؤال عن المطلوب يقتفي أوضـاع البروج، وقوى الشكل المعين من الرمال؛ فتلك الأشكال بسبب مدلولاتها من البروج تدل على أحكام مخصوصة تناسب أوضاح البروج، راجع: «مفتاح السعادة» (١ / ٣٣٦)، و«كشف الظنون» (١ / ٩١٢ - ٩١٣).

ــ الضـرب بالحصى: هو ضرب من التكهن والخط في التراب، يأخذ الكاهن حصيات فيضرب بها الأرض، وينظر فيها؛ فيخبر بالمغيبات.

ــ الطِّيرة ـ بكسر ففتح وبسكون الياء ـ: هي ما يتشاءم به من الفأل الرديء.

(١) وسيأتي الحديث وتخريجه (ص ٤١٩).

(٢) الأنموذج قال في «المصباح: «بضم الهمزة، ما يدل على صفة الشيء، وهو معرب، وفي لغة نموذج ـ بفتح النون والذال معجمة مفتوحة مطلقاً ـ، قال الصغاني: «النموذج: مثال الشيء الذي يعمل عليه». (ماء / ص ١٤٢).

(٣) كما حصل لعمر وغيره.

قلت: ولا بد من التنبُّه إلى أن الإلهام لا يصح أن يكون دليلاً كليّاً عامّاً تبنى عليه الأحكام، =

ـ **ومنها: علم الطب؛** فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذٰلك المساق جاء في الشريعة، لٰكن على وجه جامع شاف[1] قليلٍ يُطّلعُ منه على كثير؛ فقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١].

وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء[2]، وأبطل من

= كما هو عند بعض أهل البدع، وانظر في ذٰلك: «القائد لتصحيح العقائد» (ص ٣٧ وما بعدها)، و«مجموع الفتاوى» (٥ / ٤٩١)، و«الجواب الصحيح» (٢ / ٩٢)، و«تفسير القرطبي» (٤ / ٢١ و٧ / ٣٩ و١١ / ٤٠ ـ ٤١).

(١) قال ابن القيم في «زاد المعاد» [٤ / ٦ ـ ٧]: «وأصول الطّب ثلاثة: الحمية، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة، وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع في كتابه؛ فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر، فقال تعالى: **﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾** [النساء: ٤٣]؛ فأباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم، وقال في حفظ الصحة: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** [البقرة: ١٨٤]؛ فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر؛ فيضعف القوة والصحة، وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نُسُك﴾** [البقرة: ١٩٦]؛ فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة، أو تولد عليه المرض، وهٰذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله؛ فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم؛ رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة، وهو الرؤوف الرحيم». (د).

قلت: والمنقول بتصرف كبير عن ابن القيم.

(٢) يشير المصنِّف في عبارته إلى عدة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، ١٠ / ١٣٩ / رقم ٥٦٨٤، وباب دواء المطعون، ١٠ / ١٦٨ =

ذٰلك ما هو باطل؛ كالتداوي بالخمر[1]، والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً[2].

ـ ومنها: التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم؛ فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

= / رقم ٥٧١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل، ٤ / ١٧٣٦ ـ ١٧٣٧ / رقم ٢٢١٧) عن أبي سعيد الخدري؛ أن رجلًا أتى النبي ﷺ؛ فقال: أخي يشتكي بطنه. فقال: «اسْقِهِ عسلًا». ثم آتاه الثانية؛ فقال: «اسقِهِ عسلًا». ثم أتاه الثالثة، فقال: «اسقه عسلًا». ثم أتاه، فقال: فعلتُ. فقال: «صدق اللهُ، وكذبَ بطنُ أخيك، اسقِهِ عسلًا». فسقاه؛ فبرأ.

ويصلح للاستشهاد على ما ذكره المصنف كثير من أحاديث الطب في «صحيح البخاري»، ولا سيما (باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً، وباب الشفاء في ثلاث، وباب الدواء بألبان الإبل، وباب الدواء بأبوال الإبل، وباب الحبّة السوداء، وباب التلبينة للمريض، وباب السَّعوط، وباب السَّعوط بالقُسط الهندي والبحري)، وكذٰلك ما جاء في الحجامة، وغير حديث مما ورد تحت هٰذه الأبواب في «صحيح مسلم» (كتاب السلام)، ولا نتوسع في ذكر ذٰلك، والمذكور يكفي، والله الموفِّق.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ٣ / ١٥٧٣ / رقم ١٩٨٤) عن طارق بن سُويد الجعفي سأل النبيَّ ﷺ عن الخمر؟ فنهاه، أو كره أن يصنعها. فقال: إنما أصنعَها للدَّواء. فقال: «إنه ليس بدواءٍ، ولٰكنه داءٌ».

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك، ٤ / ١٧٢٧ / رقم ٢٢٠٠) عن عوف بن مالك الأشجعي؛ قال: كنّا نرقي في الجاهلية. فقُلنا: يا رسول الله! كيف ترى في ذٰلك؟ فقال: «اعرضوا عليَّ رُقاكم، لا بأس بالرُّقى ما لم يكن فيه شِركٌ».

ـ ومنها: ضرب الأمثال(1)، [وقد قال تعالى](2): ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا [لِلنَّاسِ](2) فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: 58]؛ إلا ضرباً واحداً، وهو الشعر؛ فإن الله نفاه وبرأ الشريعة منه، قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: 36]؛ أي: لم يأتِ بشعر؛ فإنه ليس بحق، ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ الآية [يس: 69].

وبيَّن معنى ذٰلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: 224 ـ 226].

فظهر أن الشعر ليس مبنياً(3) على أصل، ولٰكنه هَيمانٌ على غير تحصيل، وقول لا يصدقه فعل، وهٰذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى.

فهٰذا أنموذج ينبهك على(4) ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأميَّة.

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها؛ فهو أول ما خوطبوا به، وأكثر ما تجد ذٰلك في السور المكية، من حيث كان آنس لهم،

---

(1) المثل عند البيانيين هو المركب الذي يفشو استعماله على سبيل الاستعارة، فإن فشا استعماله وكان من باب الحقيقة نحو السعيد من اتعظ بغيره أو التشبيه نحو فلان كالخمر يشتهى شربها ويخشى صداعها؛ فهٰذا هو الذي يعبرون عنه بما يجري مجرى المثل، والذين صنفوا في الأمثال؛ كأبي عبيدة، والزمخشري، وابن قتيبة، والميداني، وابن الأنباري، وابن هلال أرادوا من المثل القول السائر مطلقاً سواء كان استعارة أو تشبيهاً أو حقيقة. (خ).

(2) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(3) في (ط): «بمبني».

(4) في الأصل: «فيما».

وأجري على ما يتمدح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] إلى آخرها[1].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى انقضاء تلك الخصال.

[وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾][2][الأعراف: ٣٢].

وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣].

إلى غير ذٰلك من الآيات التي في هٰذا المعنى.

لٰكن أدرج فيها ما هو أولى من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذٰلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذٰلك، أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهموها؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

ثم بيَّن ما فيها من المفاسد خصوصاً في الخمر والميسر؛ من إيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهٰذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشِّط الكسالى، والميسر كذٰلك كان عندهم محموداً لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين، وقد قال تعالى:

---

(١) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٤٧): «فما من شيء يحتاج إليه الناس في أمر دينهم مما يجب أن يؤتى أو يترك؛ إلا وقد اشتملت عليه هٰذه الآية.

(٢) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ (1) إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩].

والشـريعـة [كلها](2) إنما هي تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق، ولهٰذا قال عليه السلام: «بُعِثتُ لأتَمِّمَ مكارِمَ الأخلاق»(3).

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين:

أحـدهمـا: ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لمّا رسخوا فيه؛ تمم لهم ما بقي، وهو:

الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر؛ حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذٰلك، وجميع ذٰلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهوداً(4) عندهم على الجملة.

---

(1) في (خ): «فيها».

(2) ليست في الأصل.

(3) مضى تخريجه (ص ٤١).

(4) لو لم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق؛ لما وسعهم بعد التصديق بالرسالة إلا الأخذ بالمكارم، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها؛ كوأد البنات، والربا، والخمر، والسلب، والنهب، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم، ومع ذٰلك؛ فالإيمان بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هٰذه الأرجاس تطهيراً؛ فلا علاقة لأمية الشريعة بهٰذه المباحث، ولا توجد أمة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل، لا خصوصية لجاهلية العرب، بل هٰذا في كل جاهلية. (د).

قلت: خلتان فضّلت بهما العرب على سائر الناس: الأولى الصِّدق، والثانية الجود؛ فالصّدق بناء العبادات، والجود بناء المعاملات، ويعبّر عن الأصلين بالصلاة والزكاة، ألا ترى كيف كانوا يُمدَحون بهاتين الصفتين؟ قال صخر أخو الخنساء يرثي أخاً لها:

وطيب نفسي أنني لم أقل له   كذبت ولم أبخل عليه بماليا

أفاده الفراهي في «القائد» (ص ١٨٣).

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام[1] عندهم في الجاهلية أقرَّها الإسلام، كما قالوا في القراض، وتقدير الدية وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة[2]، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذٰلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يكتف بذٰلك حتى خوطبوا[3] بدلائل التوحيد فيما يعرفون؛ من سماء، وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات، وبدلائل الآخرة والنبوة كذٰلك، ولمّا كان الباقيَ عندهم من شرائع الأنبياء شيءٌ من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم؛ خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها، وأنَّ ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها؛ كقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا﴾ [الحج: ٧٨].

وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ الآية [آل عمران: ٦٧].

غير أنهم غيَّروا جملة منهم، وزادوا، واختلفوا؛ فجاء تقويمها من جهة محمد ﷺ، وأُخبروا بما أنعم الله عليهم مما هو لديهم وبين أيديهم، وأُخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لٰكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التَّنعُّم[4] الدنيوي؛ كقوله: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ * فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ * وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٧ ـ ٣٠] إلى آخر الآيات.

وبيَّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم؛ كالماء،

---

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم؛ كما يقول بعد. (د).

(٢) أي: تبع أثره. (قاموس).

(٣) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض. . . إلخ؛ فليس هٰذا خاصّاً بهم، وهو واضح. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «التنعيم».

واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثرى، وغير ذٰلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذٰلك في لفظ الفاكهة.

وقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

فالقرآن كله حكمة، وقد كانوا عارفين بالحكمة، وكان فيهم حكماء؛ فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله، وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقُسّ بن ساعدة[١] وغيره، ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل، ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هٰذه الأمور الثلاثة[٢]؛ وجد الأمر سواءً إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هٰذا السير؛ تجد الأمر كما تقرر، وإذا ثبت هٰذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب[٣].

---

(١) جاء خبر تذكيره في حديث طويل مشهور على الألسنة، وفي كتب التاريخ، وروي في حديث أن النبي ﷺ سمع منه كلاماً لم يحفظه حتى رواه له بعض الصحابة عنه، وقال في آخره: «رحم الله قُسّاً، إني لأرجو أن يبعثه الله أمة وحده»، وله طرق ولم يثبت؛ كما قاله ابن القيم في «الفوائد الحديثية» (ص ١٠١ ـ ١٠٦)، وفصَّلنا علله في التعليق عليه، وانظر غير مأمور: «حديث قُس بن ساعدة الإيادي» لابن درستويه، وهو مطبوع.

(٢) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة وإرشاد الخلق، ولو لم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها؛ لأنها دعوة إلى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض؛ فلا بد لها من اجتماع هٰذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة، وعلى كل حال؛ فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة، وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن؛ فهٰذا لا شأن له بهٰذا المبحث، ولا يتوقف عليه. (د).

(٣) انظر في معنى كون الأمة المحمدية أمة أمية: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٩٠، =

المسألة الرابعة

ما تقرر من أُميَّة الشَّريعة، وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب، ينبني عليه قواعد:

ـ **منها**: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ؛ فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم[1]، والمنطق، وعلم الحروف[2]، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هٰذه الفنون وأشباهها، وهٰذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هٰذا؛ فإن[3] السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدٌ منهم في شيء من هٰذا المدعى، سوى ما تقدم[4]، وما ثبت[5] فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذٰلك، ولو كان لهم في ذٰلك خوض ونظر؛ لبلغنا منه ما يدلُّنا على أصل المسألة؛ إلا أن

= ١٧ / ٤٣٤ ـ ٤٣٦ و٢٥ / ١٦٩ ـ ١٧٢)، و«أحكام القرآن» (٣ / ٤٤٣) للجصاص، و«تفسير القرطبي» (٧ / ٢٩٨)، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٠٣) لأبي حيان، و«روح البيان» (٣ / ٢٥٥)، و«التحرير والتنوير» (٩ / ١٣٣).

(١) أي: الرياضيات من الهندسة وغيرها. (د).

(٢) يعلم من هٰذا البحث [أن] تفسير القرآن بالمعاني التي تخطر على قلوب المتصوفة غير صحيح؛ كقول بعضهم في قوله تعالى: **﴿ائتوني بأخ لكم من أبيكم ألا ترون أني أوف الكيل وأنا خير المنزلين﴾**، هٰذا خطاب للجوارح حال الدعاء، والمراد من الأخ القلب ومن الأب الجسم، ومثل هٰذا النوع لم ينقل عن السلف، وإنما هو وليد مذهب الباطنية الذين يوجسون في أنفسهم المكيدة للشريعة بسوء التأويل حتى تتعطل أحكامها وتنطمس أعلام حقائقها. (خ).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٤٢): «... لم يصح، وأيضاً؛ فإن السلف».

(٤) في المسألة قبلها. (د).

(٥) في نسخة (ماء / ص ١٤٩): «بثّ».

ذٰلك لم يكن؛ فدل على أنه غير موجود عندهم[1]، وذٰلك دليل على أن القرآن لم يُقصد[2] فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا، نعم، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني[3] على معهودها مما يتعجب[4] منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذٰلك؛ فلا[5].

---

(١) في الأصل: «لهم».

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هٰذه العلوم الكونية ظاهر؛ لأنه ليس بصدد ذٰلك، أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب؛ فهو محل نظر. (د).

(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب، بل ولغيرهم كما في قوله تعالى: ﴿**وفي الأرض قطع متجاورات**...﴾ إلخ؛ فإنه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة؛ ما بلغته العقول الراجحة. (د).

(٤) في الأصل: «تعجب».

(٥) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع؛ فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية، ولٰكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها؛ فهٰذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له. (د).

قلت: تلقى الباحثون والمطلعون كلام المصنف هٰذا بعناية فائقة، واستفادوا منه في موضوع «التفسير العلمي للقرآن»، وقد وقفوا عنده طويلاً وناقشوه، وقلبوا النظر فيه بين مؤيد ومخالف، تجد تفصيل ذٰلك في «التحرير والتنوير» (١ / ٤٤، ٤٥) لابن عاشور، و«القرآن العظيم؛ هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين» (ص ٢٦٠ وما بعدها) لمحمد صادق عرجون، و«التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم» (ص ١٩ ـ ٢٧)، و«مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» (ص ٢٨٧ ـ ٢٩٦) كلاهما لأمين الخولي، وفيه تأييد وتدعيم لكلام الشاطبي هٰذا بأدلة كثيرة، ثم ظفرتُ بكلامه في كتابيه السابقين في مادة (تفسير) في «دائرة المعارف الإسلامية» (٥ / ٣٤٨ ـ ٣٧٤) له أيضاً، و«اتجاهات التفسير في العصر الراهن» (ص ٢٩٧ ـ ٣٠٢) لعبدالمجيد المحتسب. =

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ونحو ذلك، وبفواتح السور وهي مما لم يعهد عند العرب، وبما نقل عن الناس فيها، وربما حكي من ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء[1].

فأما الآيات؛ فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو[2] المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السور؛ فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً؛ كعدد الجُمَّل الذي تعرَّفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذلك، وأما تفسيرها بما لا عهد به[3]؛ فلا يكون، ولم يدَّعه أحد ممن تقدم؛ فلا دليل فيها على ما

= وانـظر في التفسير العلمي أيضاً: «مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه» (ص ٢٣١ ـ ٢٥٠) لعدنان زرزُور، و«التفسير العلمي للقرآن في الميزان» لأحمد عمر أبو حجر.

(١) انظر: «الدر المنثور» (١ / ٥٦ ـ ٥٩)، وسيأتي قريباً تضعيف المصنف لما ورد عن علي في ذلك.

(٢) في الأصل: «و».

(٣) أي: من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو أحداث حاصلة أو تحصل، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة «التفسير». (د).

قلت: وأورد الرازي في «تفسيره» (١ / ١٥٠ ـ ١٥١)، والنيسابوري في «غرائبه» (١ / ١١٩ ـ ١٢٠) نصين فيهما نحو ما ذكر المصنف، انظر مناقشتهما في «براعة الاستهلال في فواتح القصائد =

ادَّعَوْا، وما ينقل عن عليّ أو غيره في هٰذا لا يثبت[1]، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة[2]؛

= والسور» (ص ١١٧ وما بعدها)، وتجد تفسيراً لهٰذه الحروف بما لا عهد للسلف به في كتب الصوفية، مثل: «شمس المعارف الكبرى»، و«خزينة الأسرار الكبرى» (ص ١٠٨ وما بعدها)، وكذا في «رسائل إخوان الصفا» (٤ / ١٩١)، وكذا في «الرسالة النيروزية» (ص ٩٢) لابن سينا، وابن أبي الأصبع في كتابه: «الخواطر السوانح في أسرار الفواتح» وهو مطبوع، وكذا في كتب المستشرقين، انظر ما نقله زكي مبارك عن أستاذه بلانشو في «النثر الفني في القرن الرابع» (١ / ٤٠)، وانظر ما سيأتي (٣ / ٣٢٦) مع تعليقنا عليه.

(١) ولم يعرف عن أحد في هٰذه الأمة كُذب عليه ما كذب على علي رضوان الله عليه، وأوضح الكذب وأبينه عليه ما زعموه في «الجفر» على نحو ما بيّناه في المجموعة الأولى من كتابنا «كتب حذر منها العلماء»، والله الموفق.

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن؛ لأن الخطاب به لكل من بلغه؛ فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب كما ورد: «بلغوا عني ولو آية؛ فرب مبلغ أوعى من سامع».

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به، «وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هٰذا المقام: العرب؛ فإنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام»؛ فعلى رأي المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه، لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذٰلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما، ﴿إن في ذٰلك لآية لقوم يتفكرون﴾ ﴿يعقلون﴾ لا يتم ذٰلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن، في علم حياة النحل وغيره، وكذا لا يتم فهم ﴿فيه شفاء للناس﴾ على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً، ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم، وهٰكذا، والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذٰلك، ألا ترى إلى قول علي: «إلا فهماً يعطاه الرجل في كتاب الله» الحديث. (د).

فبه[1] يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له؛ ضلَّ عن فهمه، وتقوَّل على الله ورسوله فيه، والله أعلم، وبه التوفيق.

فصل

ــ **ومنها**: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرْفٌ؛ فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه[2].

وهٰذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذٰلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً؛ فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذٰلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذٰلك أشياء:

أحدها: خروجها[3] في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة، وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها[4]، وإن

---

(١) في الأصل: «فيه».

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ١٦٨)، و«الاعتصام» (٢ / ٢٩٧)، و«تفسير ابن جرير» (١ / ٧ ـ المقدمة)، و«الرسالة» (ص ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (١ / ١٥)، و«الإبانة» (ص ٥٤ ـ جامعة الإمام).

(٣) أي: فيصح أن يجري ذٰلك في القرآن، ولٰكن بشرط أن لا يكون شاذاً ونادراً يخل بالفصاحة؛ فإن هٰذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في الكتاب. (د).

(٤) أي: في تجويز مخالفات للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومد المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في النثر لمثله؛ فقوله: «وجريانها» عطف خاص على عام للبيان. (د).

لم يكن بها حاجة، وتركها لما هو أولى في مراميها، ولا يعدّ ذٰلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً، بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

والثاني: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعدّ ذٰلك اختلافاً ولا اضطراباً إذا كان المعنى المقصود على استقامة، والكافي من ذٰلك نزول القرآن على سبعة أحرف[1]، كلها شافٍ كافٍ[2]، وفي هٰذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن[3] كثير، وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذٰلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال، وإن كان بين القرائتين ما يعده الناظر ببادىء الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ كـ ﴿مَٰلِكِ﴾ [الفاتحة: ٤].

و ﴿مَلِكِ﴾ [الفاتحة: ٤].

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ[4] إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩].

﴿وَمَا يُخَٰدِعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩].

---

(١) ومن ذٰلك تبديل لفظ بآخر، كتبينوا وتثبتوا مثلاً. (د).

(٢) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف متواتر، ووردت لفظة: «كلها شافٍ كافٍ» في حديث أُبيّ بن كعب عند أحمد في «المسند» (٥ / ١٢٤)، وابنه عبدالله في «زياداته» (٥ / ١٢٤، ١٢٥)، وأبي داود (١٤٧٧)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٧٠)، وابن جرير في مقدمة «التفسير» (١ / ١٥)، والضياء في «المختارة» (٣ / رقم ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦)، وإسناده صحيح، وجمع طرقه الشيخ عبدالفتاح القاري في جزء مفرد وهو مطبوع.

وللحديث لفظ آخر يأتي قريباً (ص ١٣٨).

(٣) في (خ) زيادة: «على»، والصواب حذفها.

(٤) انظر ما تقدم: (١ / ٥٣٧).

﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا﴾ [العنكبوت: ٥٨].

﴿ لَنُثَوِّيَنَّهُم [١] [مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا] [٢] ﴾ [العنكبوت: ٥٨].

إلى كثير من هٰذا [٣]؛ لأن جميع ذٰلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب، وهٰذا كان عادة العرب.

ألا ترى ما حكى ابن جنِّي [٤] عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره [٥] أيضاً؛ قال: سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واسْتَعِنْ ... عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْرا [٦]

فقلت: أنشدتني: «من بائس»؛ فقال: «يابس» و «بائس» واحد.

فأنت ترى ذا الرُّمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس؛ لمَّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطَّريقتين، وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: «البؤس واليبس واحد»، يعني: بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة [٧].

(١) بالثاء المثلثة على ما قرأها حمزة والكسائي كما في «السبعة» (٥٠٢)، وكذا في الأصل و(ط).

(٢) في (خ): «لنبوينهم»، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿لتزول منه الجبال﴾؛ بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة. (د).

(٤) في «الخصائص» (٢ / ٤٦٩ ـ ط العراقية).

(٥) في (ط): «وحكاه غيره».

(٦) الشخت: الحطب الدقيق، ولم أر تعليقاً على البيت في كتب الأدب، ويلوح أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد. (د).

قلت: والبيت في «ديوانه» (١٧٦)، وله رواية أخرى في «اللسان» (مادة فوت).

(٧) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها، ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين؛ فهما متغايران متلازمان. (د).

وعن أحمد بن يحيى؛ قال: أنشدني ابن الأعرابي:

ومَوضِعُ زَبْنٍ[1] لا أُريدُ مَبِيتَهُ ... كأنّي به مِنْ شدَّةِ الرَّوْعِ آنِسُ[2]

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هٰكذا أنشدتنا، [وإنما أنشدتنا][3]: «وموضع ضيق»، فقال: سبحان الله! تَصْحَبُنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزَّبْن[1] والضيق واحد؟!

وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون[4] لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً؛ إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم.

والثالث: أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وما ليس له لفظ؛ فقبح «قمت وزيد» كما قبح «قام وزيد»، وجمعوا في الردف بين «عمود» و«يعود» من غير استكراه، وواو عمود أقوى في المد،

---

(١) كذا في الأصل، وهو الصواب، وأورده هٰكذا ابن جني في «الخصائص» (٢ / ٤٦٩)، وابن منظور في «اللسان» (مادة ز ب ن، ١٣ / ١٩٥)، وقال: «ومقام زَبْنٌ: إذا كان ضيقاً لا يستطيع الإنسان أن يقوم عليه في ضيقه وزلقه»، وفي «المفضليات» (٢٢٥): «ومنزل ضنك»، وتصحف في النسخ المطبوعة من «الموافقات» إلى «زير» بياء آخر الحروف وراء، ولذا كتب (د) في الهامش: «المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدّن»!! انتهى.

قلت: ومعنى البيت: قد أنِسْتُ بهٰذا المنزل لما نزلتُ به من شدَّة ما بي من الرَّوع، وإن كان ضيِّقاً ليس بموضع نزول.

(٢) من قصيدة المُرقِّش الأكبر في «المفضليات» (ص ٢٢٥).

(٣) سقطت من الأصل و (ط) والنسخ المطبوعة كلها، وأثبتناها من «الخصائص» (٢ / ٤٦٩) لابن جني.

(٤) في (ط): «أنهم ما كانوا يلتزمون».

وجمعوا بين «سعيد» و«عمود» مع اختلافهما، وأشباه ذٰلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لٰكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض، وما ذٰلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها.

والرابع: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، ولذٰلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه؛ فقد كان الأصمَعي يعيب الحُطَيئة، واعتذر عن ذٰلك بأن قال[1]: «وجدت شعره كله جيداً؛ فدلَّني على أنه كان يصنعه، وليس هٰكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه[2]، جيّده على رديئه»، وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان، وعلى الجملة؛ فالأدلة على هٰذا المعنى كثيرة، ومن زاول كلام العرب وقف من هٰذا على علم.

وإذا كان كذٰلك؛ فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما[3] فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدَّتْه[4].

---

(١) قوله في «الأغاني» (٢ / ٤٣ ـ ٤٤) بنحوه.

(٢) أي: عواجله وحواضره.

(٣) هٰذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هٰذين الوجهين الأخيرين، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ، أو ما رمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده، ولعل ذٰلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً، وإذا كان هٰكذا كان المناسب حذف هٰذين الوجهين من المقام. (د).

(٤) في الأصل: «حدث»، وانظر في معنى ما ذكره المصنف: «مجاز القرآن» (١ / ٨) لأبي عبيدة، و«الرسالة» (ص ٤٢) للشافعي، و«الصاحبي» (٤٧ ـ ٤٨) لابن فارس.

فصل

ـ ومنها[1]: أنه إنما يصح في مسلك الأفهام والفهم ما يكون عامّاً لجميع العرب؛ فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس في الفهم وتأتّي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذٰلك جرت مصالحهم في الدنيا، ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم، اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة؛ فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمن قُصِد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها.

فكذٰلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذٰلك أنزل القرآن على سبعة أحرف[2]، واشتركت فيه اللغات

---

(١) أي: القواعد.

(٢) أحسن ما رأيته في بيانه ما ذكره النويري في «شرحه للطيبة» في مقدمات الكتاب، وليس فيما عده الإمالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ كتجري تحتها الأنهار ومن تحتها، وإبدال لفظ بمرادفه؛ كتبينوا وتثبتوا، وتقديم لفظ وتأخيره، وإبدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها، ولٰكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً، إلى آخر ما ذكره (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «حكى القرطبي عن ابن حبان أن الاختلاف في معنى الأحرف السبعة بلغ خمسة وثلاثين قولاً، وأظهر هٰذه الأقوال أن يكون المراد منها وجوه تغاير الألفاظ مع الاتفاق أو التقارب في المعنى، ومن أصحاب هٰذا القول من يرى لفظ السبعة مستعملاً في الكثرة، ومنهم من يجعل هٰذا العدد الخاص مقصوداً، ويذكر في بيانه الإبدال واختلاف تصريف الأفعال، واختلاف وجوه الإعراب والتقديم والتأخير والنقص والزيادة، والاختلاف بمثل الإمالة والترقيق والإدغام، واختلاف الأسماء بالإفراد والتثنية والجمع، ومن وجوه هٰذا التغاير ما ينشأ عن اختلاف =

حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضاً؛ فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هٰذا النمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر، بل كل له حد ينتهي إليه في العبارة[1] الجارية؛ فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذٰلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة، ونحو ذٰلك، ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، ولكلَّفهم بغير قيام حجة، ولا إتيان ببرهان، ولا وعظ ولا تذكير، ولطوَّقهم فهمَ ما لا يُفهم وعلمَ ما لم يُعلم؛ فلا حجر عليه في ذٰلك، فإن حجة الملك قائمة، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

لٰكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة[2] على ما به كلفوا، وغُذُّوا في أثناء ذٰلك بما يستقيم به منآدهم[3]، ويقوى به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيان مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية والقرون الخالية، إلى غير ذٰلك مما في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهٰذا الأمر دون الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه، ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنَّة[4] على تحمله، وزادهم تخفيفاً دون الأولين، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

= اللغات، ومنها ما يكون في لغة وحده. (خ).

وانظر في ذٰلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٨٩ وما بعدها).

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي (ماء / ص ١٥٣): «العبارات»، وفي باقي النسخ المطبوعة: «العادة».

(٢) في (ط): «قدرة» بالتنكير.

(٣) في الأصل: «متادهم»، وقال في الحاشية: «هو جهة من الأود»، وفي (خ): «مناديهم»، وفسرها (د) في الهامش بقوله: «أي: معوجهم».

(٤) المُنة: القوَّة.

وقد خرَّج الترمذي وصحّحه عن أبيّ بن كعب؛ قال: لقي رسولُ الله ﷺ جبـريل، فقال: «يا جبريلُ! إني بُعثتُ إلى أمة أميّين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط». قال: «يا محمد! إنَّ القُرآنَ أُنزِل على سَبعةِ أحرُف»(١).

فالحاصل أن الواجب في هٰذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم.

فصل

ـ **ومنها**: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعـظم، بنـاءً على أن العـرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهٰذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحـرف، ٥ / ١٩٤ / رقم ٢٩٤٤)، والـطيالسي في «المسند» (رقم ٥٤٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٨)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٣٢)، والضياء المقدسي في «الأحاديث المختـارة» (٣ / رقم ١١٦٨، ١١٦٩)، وابن حبـان في «الصحيح» (٣ / ١٤ / رقم ٧٣٩ ـ الإحسان)، والشاشي في «مسنده» (٣ / ٣٦٢ / رقم ١٤٨٠، ١٤٨١) من طرق عن عاصم عن زر عن أبيّ به.

وإسناده حسن، عاصم صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح، وقد رُوي من غير وجه عن أُبيّ بن كعب»، وقال قبل ذٰلك: «وفي الباب عن عمر وحذيفة بن اليمان وأم أيوب وسمرة وابن عباس وأبي هريرة وأبي جهم بن الحارث بن الصِّمَّة وعمرو ابن العاص وأبي بَكْرة».

قلت: وأقرب ألفاظها للفظ المصنف حديث حذيفة عند أحمد في «المسند» (٥ / ٤٠٥ ـ ٤٠٦).

المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه، كما لم يعبأ ذو الرمة «ببائس» ولا «يابس» اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم.

وأبين من هٰذا ما في «جامع الإسماعيلي المخرَّج على صحيح البخاري» عن أنس بن مالك؛ أن عُمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هٰذا. أو قال: ما أُمرنا بهٰذا[1].

وفيه أيضاً عن أنس؛ أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]: ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمُّق والتكلُّف[2].

ومن المشهور تأديبه لصَبيغ[3] حين كان يُكثر السؤال عن ﴿ٱلْمُرْسَلَٰتِ﴾ [المرسلات: ١]، و﴿ٱلْعَٰصِفَٰتِ﴾ [المرسلات: ٢] ونحوهما.

وظاهر هٰذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هٰذه الأشياء حكم تكليفي؛ فرأى أن الاشتغال به عن غيره مما هو أهم منه تكلُّف، ولهٰذا أصلٌ في الشريعة صحيح، نبَّه عليه قوله تعالى: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخر الآية، فلو كان فهمُ اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي؛ لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌّ إليه كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]؛ فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذَيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٩)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥١)، وهو صحيح، وفي (خ): «ضبيع».

قلت: وفي حاشية الأصل قال: «صَبِيغ؛ كأمير، آخره معجمة».

تَخَــوَّفَ الــرَّحْـلُ مِنْهـا تامِكـاً قَرِدا   كمــا تَخَــوَّفَ عُودَ النَّبْعَـةِ السَّفَنُ[1]

فقـال عمـر: «أيها الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم»[2]؛ فليس بين الخبرين تعارض لأن هٰذا [قد][3] توقف فهم معنى الآية عليه بخلاف الأول.

فإذا كان الأمـر هٰكـذا؛ فالـلازم الاعتنـاء بفهم معنى الخـطاب؛ لأنـه المقصـود والمـراد، وعليه ينبني[4] الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هٰذا النظر بالنسبـة للكتـاب[5] والسنَّـة، فتلتمس غرائبـه ومعـانيه على غير الـوجه الذي ينبغي[6]؛ فتَشْتَبِهم على الملتمِس، وتستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب؛ فيكون عمله في غير مَعمَل، ومشيه على غير طريق، والله الواقي برحمته.

---

(١) التـامك: السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسفن: كل ما ينحت به غيره. (د).

في حاشية المخطوط ما نصه: «الرَّحل؛ بالحاء المهملة: ما يوضع على الدابة، والضمير في «منها» لناقة، وتَامِكا؛ على وزن فاعل: سنام الناقة، وقَرِد؛ بفتح القاف، وكسر الراء: لبد من السمن، وعود النبعة معروف، والسَّفَن؛ بفتح السين والفاء: آلة القطع كالقدوم، يقول: إن الرحل قطع من ناقته سناماً سميناً كما قطع القدوم شجرة النبع».

(٢) مضى تخـريجـه (١ / ٥٨)، وهـو ضعيف، وتقـدم بيان ما في الشعـر من الغريب بتفصيلٍ، ولله الحمد.

(٣) ليست في الأصل ولا في (ماء).

(٤) في الأصل: «بنى».

(٥) في الأصل و (ط): «إلى الكتاب».

(٦) ومن أطرف ما يحكى ما عزاه النُّعيمي في «الدارس في تاريخ المدارس» (١ / ٢٥) إلى النووي بقوله: «وبقيتُ أكثر من شهرين أو أقل؛ لما قرأتُ في «التنبيه»: «يجب الغسل من إيلاج الحشفة في الفرج»، أعتقد أن ذٰلك قرقرة البطن؛ فكنتُ أستحمُّ بالماء البارد كلما قرقر بطني».

ونقلها أيضاً الذهبي في «تاريخ الإسلام» (ق ٥٧٤ ـ نسخة رامبور)، والسخاوي في «ترجمة =

فصل

ـ **ومنها**: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ تعقُّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية ـ بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً ـ، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص؛ لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذٰلك؛ فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ(1).

وأيضاً؛ فلو لم تكن كذٰلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول(2)، ولذٰلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلٰهية إلا بما يسع فهمه، وأرْجَت غير ذٰلك؛ فعرَّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضَّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذٰلك، وأحالت(3) فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وسكتت عن أشياءٍ لا تهتدي إليها العقول، نعم، لا ينكر

= الإمام النووي» (ص ٥، ٦)، والسيوطي في «المنهاج السوي» (ص ٣٢)، وعقب عليها بعضهم بقوله: «والظاهر أنَّ الحياء كان يمنعه السؤال عن ذٰلك».

(1) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٩ / ٣٧).

(2) انظر في ذٰلك: «البرهان» (١ / ١٠٥)، و«المستصفى» (١ / ٥٦، ٨٦ ـ ٨٨)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٢٠ و٣٨٨)، و«الإبهاج» (١ / ١٧٠)، و«سلاسل الذهب» (١٣٦)، و«روضة الناظر» (١ / ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ـ ط الرشد)، و«المحصول» (١ / ٢ / ٣٦٣)، و«المسودة» (٨٠)، و«الإحكام» (١ / ١٣٧) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٣٥)، و«إرشاد الفحول» (٩)، و«رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (١٨٧ ـ ٢٠٥) ليعقوب الباحسين.

(3) في (خ): «وإحالة».

تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنما النظر في القدر المكلَّف به.

ومما يدل على ذٰلك أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هٰذه الأمور ما[1] يكون أصلاً للباحثين والمتكلفين، كما لم يأت ذٰلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذٰلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة، بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه النهيُ عن الخوض في الأمور الإلٰهية وغيرها؛ حتى قال: «لن يبْرَحَ الناسُ يتساءلون؛ حتى يقولوا: هٰذا الله خالقُ كلِّ شيء؛ فمنْ خَلقَ اللهَ؟»[2].

وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلّف ما لا يعني[3] عامّاً في الاعتقاديات والعمليات، وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل[4]، وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدي العقول لفهمها مما

---

(١) في الأصل: «وما».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ٦ / ٣٣٦ / رقم ٣٢٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ - ١٢٠ / رقم ١٣٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربَّك؟ فإذا بلغه؛ فلْيستعذ بالله، ولْينته».

وأورده مسلم بألفاظ مقاربة أخرى، واللفظ الذي عند المصنف هو من حديث أنس مرفوعاً، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلُّف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٦).

(٣) أما النهي عن كثرة السؤال؛ فقد ورد في غير حديث عند المصنف، منها حديث المغيرة المتقدم (١ / ٤٨)، وأما النهي عن التكلف؛ فقد أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ - ٢٦٥) بسنده إلى أنس؛ قال: «كنا عند عمر، فقال: نهينا عن التكلف»، ومن المقرر في علم المصطلح أن قول الصحابي: «نُهينا»، و«أُمرنا» له حكم المرفوع.

(٤) أسند اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع =

سُكت عنه، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه.

وعلى هٰذا؛ فالتعمق في البحث فيها وتطلبُ ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها؛ فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها، ولله در القائل:

ولـلعُـقــولِ قُوىً تستَنُّ[1] دُونَ مَدىً ... إن تَعْـدُها[2] ظَهَرت فيها اضطراباتُ

ومن طِماح النفوس إلى ما لم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها.

وأمـا العمليات؛ فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمـال والتقـريبات[3] في الأمور، بحيث يدركها الجمهور كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم؛ كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذٰلك في الصيام في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها؛ نزل[4]: ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾.

وفي الحديث: «إذا أقبلَ اللَّيلُ من هٰهُنا، وأدبرَ النهارُ من هٰهُنا، وغَرَبَت الشمسُ؛ فقد أفْطرَ الصَّائم»[5].

= بيان العلم» (٢ / ٩٣٨ / رقم ١٧٨٦) بسندٍ عن مالك؛ قال: «الكلام في الدين أكرهه، وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه... ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل».

(١) من استن الفرس قمص وهو أن ترفع يديها وتطرحهما معاً وتعجن برجليها، وهو غاية الاعوجاج في سيرها؛ فلا تقطع به الطريق وتؤذي راكبها. (د).

(٢) في الأصل: «تعده».

(٣) لعـل الأصل «بالتقريبات»؛ أي: فلم يكلفوا بما يقتضي الضبط التام للأوقات، بل بأمورة وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت إمارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج. (د).

(٤) سيأتي تخريج ذٰلك (٣ / ٢٩٨).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب متى يحلّ فِطرُ الصائم، ٤ / ١٩٦ =

وقال: «نحن أمَّةٌ أُميَّة لا نحسب ولا نكتب، الشهر هٰكذا وهٰكذا»[1].

وقال: «لا تَصوموا حتى تَرُوا الهلالَ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْهُ، فإن غُمَّ عليكم؛ فأكمِلوا العِدَّة ثلاثين»[2].

ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذٰلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها[3]، ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه[4]، وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع

= / رقم ١٩٥٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصّوم وخروج النهار، ٢ / ٧٧٢ / رقم ١١٠٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصوم، باب وقت انقضاء الصوم وخروج النهار / رقم ٦٩٨)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٣٤) ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٨، ٣٥، ٤٨، ٥٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢١٦، ٢٣٧ ـ ٢٣٨) عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٦)، والحديث في «الصحيحين» بلفظ: «إنا» بتقديم «نكتب» على «نحسب».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان، ٤ / ١١٣ / رقم ١٩٠٠، وباب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا»، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، ٢ / ٧٥٩ / رقم ١٠٨٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) كيف يتفق هٰذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة؟ (د).

(٤) ذهب قوم منهم ابن شريح[1] إلى اعتبار منازل القمر والرجوع إلى المنجمين، وتأولوا على هٰذا الرأي قوله عليه الصلاة والسلام: «فإذا غم عليكم؛ فاقدروا له»، والمحقق أن المراد من قوله: «فاقدروا له» ما بينته رواية: «فإن غم عليكم؛ فاقدروا ثلاثين»، ورواية: «فأكملوا العدة ثلاثين»، ويؤيده من جهة النظر ما أومأ إليه المصنف من أن الصوم عبادة يتوجه الخطاب بها إلى المكلفين عامة، فلم يكن من اللائق تعليق الحكم فيها بما لا يعرفه إلا طائفة خاصة من الناس. (خ).

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «سريج».

عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذٰلك من الأمور المشتركة للجمهور؛ فلا يصح الخروج عما حُدَّ في الشريعة، ولا تطلُّب ما وراء هٰذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام.

فإن قيل[1]: هٰذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق[2] النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص، وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل إليها الجمهور.

وأيضاً، لو كانت كذٰلك؛ لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجميع عرباً وأمةً أمية، وهٰكذا سائر القرون إلى اليوم؛ فكيف[3] هٰذا؟

وأيضاً؛ فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى، وذٰلك المتشابهات؛ فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض؛ فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات؛ فإنها من قبيل غير ما نحن فيه لأنها إما راجعة إلى أمور إلٰهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت

---

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله: «فإن الشريعة قد اشتملت... إلخ». (د).

(٢) في الأصل: «وتدقيق».

(٣) في الأصل: «وكيف».

آية التنزيه، وإما راجعة إلى قواعد شرعية؛ فتتعارض أحكامها[1]، وهٰذا خاص مبني على عامّ[2] هو ما نحن فيه، وذٰلك أن هٰذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدها: أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر للأدلة المتقدمة، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرَّن في علم الشريعة وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها؛ حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته؛ فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة؛ فلا يبقى تعارض[3] بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

والثاني: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذٰلك؛ فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لٰكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذٰلك الأمر المشترك

---

(١) أي أن المسألة تكون محتملة الدخول تحت قواعد شرعية مختلفة؛ فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر، ويحصل الاشتباه. (د). وفي (ط): «تتعارض أحكامها».

(٢) في (خ): «هام».

(٣) كيف لا يعارض هٰذا ما قرره في نتيجة هٰذا الفصل من قوله آنفاً: «وعلى هٰذا؛ فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية»، وهنا يقول: «إنها أمور إضافية»، و«إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة»، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات؛ لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها؛ كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال؛ فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هٰذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ (د).

بعينه، فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك، فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك.

كما نقول: إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك؛ فمنه ما هو من الجلائل، كالورع عن الحرام البيِّن، والمكروه البيِّن، ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً لبيانه أو غير متأكد لدقته، وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هذا القانون؛ فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك[1] مفهوم للجمهور على الجملة.

والثالث: أن ما فيه التفاوت إنما تجده[2] في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف؛ فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه، فمِن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو[3] المطلوب منه، ومن مدركٍ فيها أمراً هو[4] فوق الأول؛ فهو المطلوب منه، وربما تفاوت

---

(١) وهل هذه هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول بإثباتها، وهي أن الشريعة أمية، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور، أما كون الأمر المشترك في التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور؛ فلا مرية فيه، إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور، وبنى عليه هذه النتائج. (د).

(٢) على كل حال هو موجود، سواء أكان في هذا النوع فقط أم على الإطلاق؛ فلا ينحسم الإشكال. (د).

(٣) في الأصل: «هو».

(٤) في الأصل: «فهو».

الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما[1] دخل فيه وعدم قدرته، فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبةٍ من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها، ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً، وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم، والله أعلم.

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف إلى مشقة يملّ[2] بسببها، أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه، وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئاً من الأمور[3] الشرعية ولا العقلية ـ وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده[4] ـ بخلاف من كان له بذلك عهد، ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً[5] ولم تنزل دَفعة واحدة، وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة.

وفيما يحكى عن عمر بن عبدالعزيز أن ابنه عبدالملك قال له: «ما لَكَ لا تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أُبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق». قال له عمر: «لا تعجَلْ يا بُنيَّ؛ فإنَّ الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين، وحرَّمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة؛ فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة»[6].

---

(1) في (خ): «فيها».

(2) في الأصل: «يقل».

(3) في (ط): «العلوم».

(4) في (ط): «معتاداته».

(5) في الأصل: «شيئاً».

(6) نحوه في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (٦٠) لابن عبدالحكم، وكتب (خ):
«من أقوى الدعائم في نجاح السياسة أن يفحص الرئيس مزاج الأمة ويسير في علاجها وترقية شأنها شيئاً فشيئاً للوجه الذي بسطه المصنف في هذا المقام، وقد يتخذ الأجنبي المتغلب هذه الطريقة محوراً يدير عليها سياسته في الشعوب الغافلة؛ فيوجس في نفسه أن يضع عليها من القوانين =

وهٰـذا معنى صحيح معتبـر في الاستقراء العادي؛ فكان ما كان أجرى بالمصلحـة وأجـرى على جهـة التأنيس[1]، وكان أكثرُها على أسباب واقعة؛ فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً وجزئيةً جزئيةً؛ لأنها إذا نزلت كذٰلك؛ لم ينزل حكمٌ إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذٰلك في الثالث والرابع.

ولذٰلك أُونسوا في الابتداء[2] بأن هٰذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه، يقول تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨].

إلى غير ذٰلك من الآيات، فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلَّف؛ فلم يكن لينقادَ إليها انقيادَه إلى الحكم الواحد أو الاثنين.

= والتصرفات ما ينحدر بها إلى هاوية الشقاء والجهالة، ولٰكنه يحذر أن تطرحها جملة وتفضل الموت في مواقع الدفاع على الحياة تحت نير الأسر والاستعباد؛ فيأخذها بتلك القوانين والتصرفات رويداً رويداً حتى تألف مرارتها ويتهون عليها المقام تحت أعبائها».

(١) في (خ): «التأنيث».

(٢) ظاهر فيما كان من ذٰلك مكياً وسابقاً، وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية: **﴿إن أولى الناس بإبراهيم﴾**؛ فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء؛ إلا أن يقال: إن مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة. (د).

قلت: والجملة في الأصل: «أنسوا في الابتداء»، وفي (ط): «ولذٰلك أيضاً أُونسوا».

وفي الحديث: «الخيرُ عادةٌ»[1]، وإذا اعتادت النفس فعلاً ما من أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه، وانشرح به صدره؛ فلا يأتي فعلٍ ثانٍ إلا وفي النفس له القبول، هٰذا في عادة الله في أهل الطاعة، وعادةٌ أخرى جارية في الناس أن النفس أقرب انقياداً إلى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه، ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هٰذا ويحب ما يلائمه، فكان يحب الرفق ويكـره العنف[2]، وينهى عن التعمق والتكلف[3] والـدخول تحت ما لا يطاق حمله؛ لأن هٰذا كله أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور.

* * * * *

---

(١) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب فضل العلماء والحثّ على طلب العلم، ١ / ٨٠ / رقم ٢٢١)، وابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٨ / رقم ٣١٠ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٨٥ ـ ٣٨٦ / رقم ٩٠٤)، و«مسنـد الشاميين» (رقم ٢٢١٥)، وابن عدي في «الكـامل» (٣ / ١٠٠٥)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٠)، وابن أبي عاصم في «الصمت» (١٠٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٥٢)، و«تاريخ أصبهان» (١ / ٣٤٥)، و«القضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٢٢) عن معاوية مرفوعاً، وإسناده حسن، والحديث في «السلسلة الصحيحة» لشيخنا الألباني (رقم ٦٥١).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق، ٤ / ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ / رقم ٢٥٩٣) عن عائشة مرفوعاً: «إنَّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العُنفِ، وما لا يُعطي على ما سواه».

وأخرج برقم (٢٥٩٤) عنها رضي الله عنها مرفوعاً: «إنَّ الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا يُنزع من شيء إلا شانه».

(٣) وقد مضى ذٰلك في التعليق على (ص ١٤٢).

المسألة الخامسة

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: [من جهة دلالته على المعنى الأصلي، و][1]من جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصلي[2]؛ كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟

أما جهة المعنى الأصلي؛ فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذٰلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذٰلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعي؛ فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هٰذا محل تردد، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

أحدها: أن هٰذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالته على ما دل عليه، أوْ لا، ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أتى به لذٰلك المعنى؛ [فلا بد من اعتباره فيه، وهو زائد على المعنى][3] الأصلي وإلا لم يصح، فإذا كان هٰذا المعنى يقتضي حكماً شرعياً؛ لم يمكن إهماله واطّراحه، كما لا يمكن ذٰلك بالنسبة إلى النوع الأول؛ فهو إذاً معتبر، وهو المطلوب.

والثاني: أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها

(١ و٣) ساقط من الأصل، والمعنى الأصلي: هو لفظ القائل الذي يقصد به الأشياء أو يعمُّه، والمعنى التبعي: الذي هو الحال الذي يفهم منه زائداً على المعني الأصلي. (ماء / ١٥٦).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «للأصل».

بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط، وهٰذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية، هٰذا وإن قلنا: إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف كالفصل والخاصة؛ فذٰلك كله غير ضائر، وإذا كان كذٰلك؛ فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح، وذٰلك كله باطل؛ فليست[1] الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة[2] من الثانية؛ فكان اعتبارهما معاً هو المتعين.

والثالث: أن العلماء قد اعتبروها واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة، كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام: «تمكثُ إحدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِها لا تُصلِّي»[3]، والمقصود الإخبار بنقصان

---

(1) في (خ): «ليست».
(2) في (ط): «بالدلالة».

(3) قال البيهقي في «المعرفة» (١ / ٣٦٧): «وأما الذي يذكره بعض فقهائنا في هٰذه الرواية عن قعودها شطر دهرها لا تصلي، فقد طلبتُه كثيراً؛ فلم أجده في شيء من كتب أصحاب الحديث، ولم أجد له إسناداً بحالٍ، والله أعلم».

وقال ابن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في «الإمام» عنه: «ذكر بعضهم هٰذا الحديث، ولا يثبت بوجهٍ من الوجوه»، كذا في «التلخيص الحبير» (١ / ١٦٢).

وقال ابن الجوزي في «التحقيق»: «وهٰذا لفظ لا أعرفه»، وأقرَّه محمد بن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / ٦١٥)، ونقل كلامهما ولم يتعقبهما الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ١٩٣).

وقال أبو إسحاق الشيرازي في «المهذب» (١ / ٤٦ ـ ط المصرية القديمة) بعد ذكره: «لم أجده بهٰذا اللفظ إلا في كتب الفقه».

وقال النووي في «شرحه» المسمى «المجموع» (٢ / ٣٧٧): «وأما حديث «تمكث شطر دهرها»؛ فحديث باطل لا يعرف»، وقال في «الخلاصة»: «باطل لا أصل له»، وقال المنذري: «لم يوجد له إسناد بحال، وأغرب الفخر ابن تيمية في «شرح الهداية» لأبي الخطاب؛ فنقل عن القاضي أبي يعلى أنه قال: ذكر هٰذا الحديث عبدالرحمٰن بن أبي حاتم البستي في كتاب «السنن» له، كذا قال، وابن أبي حاتم ليس هو بُستيّاً إنما هو رازيٌّ، وليس له كتاب يقال له «السنن».

تنبيه: في قريب من المعنى ما اتفقا عليه من حديث أبي سعيد؛ قال: «أليس إذا حاضت =

الـدين، لا الإخبـار بأقصى المـدة، ولٰكن المبالغة[1] اقتضت ذكر ذٰلك، ولو تصورت الزيادة لتعرَّض لها.

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيِّره بقوله عليه السـلام: «إذا اسْتَيْقَظَ أحَـدُكم مِنْ نَوْمِـهِ؛ فلا يَغْمِسْ يَدَهُ في الإنـاءِ حتى يَغْسِلها»[2] الحديث؛ فقال: لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب

= لم تصل ولم تصم؛ فذٰلك من نقصان دينها؟»، ورواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ: «تمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في شهر رمضان؛ فهٰذا نقصان دينها»، ومن حديث أبي هريرة كذٰلك، وفي «المستـدرك» من حديث ابن مسعود نحوه، ولفظه: «فإن إحداهن تقعد ما شاء الله من يوم وليلة لا تسجد لله سجدة». قلت: وهٰذا وإن كان قريباً من معنى الأول، لٰكنه لا يعطي المراد من الأول، وهو ظاهر من التفريع، والله أعلم، وإنما أورد الفقهاء هٰذا محتجين به على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، ولا دلالة في شيء من الأحاديث التي ذكرناها على ذٰلك، والله أعلم. قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ١٦٢ - ١٦٣).

ولقد تلقّى المتأخّرون ما أطلقه ابن منده والبيهقي وغيرهما من أن الحديث بهٰذا اللفظ لا أصل له؛ كما تراه في «المقاصد» (ص ١٦٤)، و«مختصر المقاصد» (ص ٨٨)، و«التمييز» (ص ٦٢)، و«الكشف» (١ / ٣٩)، و«المصنـوع» (ص ٨٥)، و«الـدرر المنتشـرة» (ص ١١٣)، و«الأسرار المرفوعة» (ص ١٧٧ - ١٧٨)، و«الغماز على اللماز» (ص ٨٥)، و«النخبة البهية» (ص ٤٨)، و«اللؤلؤ المرصوع» (رقم ١٥٣).

(١) أي: فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، ١ / ٢٦٣ / رقم ١٦٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الـطهـارة، باب كراهـة غمس المتـوضىء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، ١ / ٢٣٣ / رقم ٢٧٨)، والمذكور لفظه عن أبي هريرة، وقد أسهبتُ في تخريجه في تعليقي على كتاب «الطهور» (رقم ٢٧٩).

قال الشيخ (د): «وتمامه ثلاثاً؛ فإنه لا يدري أين باتت يداه». فقال الأئمة: «إنه مستحب، أي لهٰذا التوهّم، أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره؛ فأخذ منه الشافعي الحكمَ المذكور».

الاستحباب؛ فهٰذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة، لٰكنه لازم مما قصد ذكره.

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]؛ فالمقصد في[1] الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً، فلم يذكر له مدة؛ فلزم من ذٰلك أن أقلها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧] إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي[2] ذٰلك، وإن لم يكن مقصود البيان؛ لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب[3].

واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وأشباه ذٰلك من الآيات؛ فإن المقصود[4] بإثبات العبودية لغير الله

---

(١) في الأصل و (ط): «فالقصد».

(٢) في الأصل: «يقتضي».

(٣) الدلالة في هٰذه الآية وما تقدمها من قبيل دلالة الإشارة التي هي دلالة اللفظ على معنى لازم للمعنى المقصود من السياق، وهي أحد أقسام المنطوق غير الصريح كدلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء. (خ).

(٤) أي: الأصلي الذي سيق له التركيب، أما كونه لا يملك؛ فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفي كونه ولداً، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلي؛ دل على =

وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد، لا أن الولد لا يُملك، لٰكنه لزم من نفي الولادة[1] أن[2] لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً؛ إذ لا موجود[3] إلا رب أو عبد.

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سَقتِ السماءُ العُشر»[4] الحديث، مع أن المقصود[5] تقدير

= أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية؛ فالولد لا يملك ولا يكون عبداً، فقوله: «لٰكنه» الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك، وقوله: «وأن لا يكون» سقط منه في الأصل حرف العطف ولا غنى عنه، والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها، وكونه لا يملك لازم لهٰذين المعنيين؛ لأنه إذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أي الملكية فالولد لا يملك؛ حتى صح الاستدلال بتنافيهما. (د).

(١) أي: بقوله «سبحانه»، وبالحصر في قوله: ﴿بل هم عباد﴾. (د).

(٢) كذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «وأن» بزيادة واو، وفي (ط): «المنسوب لها».

(٣) هٰذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقي من ماء السماء وبالماء الجاري، ٣ / ٣٤٧ / رقم ١٤٨٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع، ٢ / ٢٥٢ / رقم ١٥٩٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقي بالأنهار وغيرها، ٢ / ٧٥ / رقم ٦٣٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، ٥ / ٤١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الزروع والثمار، ١ / ٥٨١ / رقم ١٨١٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وفيه زيادة وتتمة ستأتي عند المصنف (ص ٣ / ١٦٢).

وأخرجه بنحوه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، ٢ / ٦٧٥ / رقم ٩٨١)، والنسائي في «المجتبى» (٥ / ٤١، ٤٢) من حديث جابر.

وفي الباب عن معاذ وأبي هريرة وعلي رضي الله عنهم جميعاً.

(٥) من أين للمؤلف هٰذا؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين المخرج والمخرج منه قصداً أصلياً. (د).

الجزء المخرج لا تعيين المخرج منه، ومثله كل عامٍّ نزل على سبب[1]، فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود، [وإن][2] كان السبب على الخصوص.

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] مع أن المقصود إيجاب السعي لا بيان فساد البيع[3].

وأثبتوا القياس الجلي[4] قياساً كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، مع[5] أن المقصود في قوله عليه السلام: «من أعتقَ شِركاً له في عبد»[6] مطلق الملك؛

---

(١) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي، وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم، وهي ما بأصل الوضع؛ فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله: «اعتباراً بمجرد اللفظ»، وقوله: «ومثله»، ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب؛ فإنهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع، وهو الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط «الأحكام» الشرعية كبقية الأمثلة السابقة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهي عنه، وهو متمش مع ما سبق في الموضوع. (د).

(٤) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كمثاله؛ فإن قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والأنثى قطعاً. (د).

(٥) الظاهر الواو بدل «مع»، والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على خصوص الذكر، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق لأنه لا فارق، ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازاً، وهو معنى تبعي لا أصلي. (د).

(٦) تمام الحديث: «وكان له مالٌ يبلغُ ثمنَ العبد، قُوِّم عليه قيمةَ العَدْلِ، فأعطى شركاءَهُ حِصَصَهم، وعتق عليه العبدُ، وإلا؛ فقد عتق منه ما عتق». =

لا خصوص الذِّكَر. . .

إلى غير ذٰلك من المسائل التي لا تحصى كثرة، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول، وإذا كان كذٰلك؛ ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه:

أحدها: أن هٰذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضحة لمعناها، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم، كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ؛ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

فإن مثل هٰذا لم يقصد به الأمر[1]، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي،

= أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين الشركاء، ٥ / ١٣٢ / رقم ٢٤٩١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب العتق، باب منه، ٢ / ١١٣٩ / رقم ١٥٠١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب العبد يكون بين الرجلين. . . ٣ / ٦٢٩ / رقم ١٣٤٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب العتق، باب من روى أنه لا يستسعى، ٤ / ٢٥٦ / رقم ٣٩٤٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب الشركة في الرقيق، ٧ / ٣١٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب العتق، باب من أعتق شركاً له في عبد، ٢ / ٨٤٤ / رقم ٢٥٢٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) أي: فليس المقصود المعنى الأصلي، والتهديد مثلاً هو المعنى التبعي، وأن كلًّا منهما[1] يأخذ منه حكم، بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلاً، أما طلب الفعل؛ =

---

(١) في المطبوع: «منها».

فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ، وكما نقول في نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]: إن المقصود: سل أهل القرية، ولكن جعلت القرية مسؤولة مبالغة[1] في الاستيفاء بالسؤال أو غير ذلك؛ فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم، وكذلك قوله: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان[2]، لمَّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار[3]... إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها، وإذا كان

= فليس مقصوداً، وكأن المعنى الأصلي هو المقوي للمعنى التبعي، وهذا وإن كان عكس ما قرره؛ إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم، ولو قال ذلك؛ لكان أتم، ولعله يقول: إن الصيغة موضوعة[1] للتهديد، وأنه معنى أصلي لها أيضاً، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد. (د).

(١) فهو تقوية للمعنى المقصود؛ حتى كأنه لا يدع أحداً من أهلها بدون سؤال. (د).

(٢) قال بعضهم: المراد بالسماوات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب في مثله نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة؛ مما يقصد به التأبيد لا التعليق؛ فكون السماوات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأبيد، ولكن التعليق يقوي هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع، أما على القول بأن المراد بالسماوات والأرض جنسهما، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام؛ فلا يكون مما نحن فيه، فلذا قال: «بناء على القول بأنهما تفنيان»، وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر؛ فإنه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح، فإن القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا. (د).

(٣) القول بأن الجنة والنار تفنيان هو مذهب جهم بن صفوان إمام الجهمية، وقد تحطمت عقيدتهم الإسلامية على صخرة هذه المقالة، ودخلوا في زمرة المخالفين لصريح كتاب الله وسنة =

---

(١) في المطبوع: «موضوع».

كذلك؛ فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى؛ فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى[1]؛ إذ كان يكون تقرير[2] ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل؛ فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية، وقد فرضناه من الثانية، هذا خلف لا يمكن.

= رسول الله، وأما القول بأن الجنة أبدية والنار فانية؛ فقد حكاه الشيخ ابن تيمية عن بعض الصحابة والتابعين، وتصدى ابن القيم في كتاب «حادي الأرواح» إلى ترجيحه وبسط أدلته. (خ).

قلت: كذا قال الشيخ (خ) رحمه الله تعالى، ولم يصب في ذلك؛ فقد حكاه ابن تيمية وتبعه ابن القيم؛ فأسهب في هذا المبحث في كتابيه «شفاء العليل» (ص ٥٢٨ ـ ٥٥٢)، و«حادي الأرواح» (ص ٢٧٦ ـ ٣١١)، وذكر أدلة القائلين بالفناء، وسكت عليها، فأوهم أنه يرى فناء النار، مع أنه صرح في كتابه «الوابل الصيب» (ص ٢٩) أن نار الكافرين والمنافقين لا تفنى، وأن نار عصاة الموحدين هي التي تفنى، وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه، وهذا ما صرح به ابن تيمية في «بيان تلبيس الجهمية» (١ / ١٥٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (١ / ٣٠٥)، و«مجموع الفتاوى» (٣ / ٣٠٤)، وله «قاعدة في الرد على من قال بفناء الجنة والنار» ذكرها يوسف بن عبدالهادي في «فهرسته» (ق ٢٦ / أ)، وانظر في المسألة: «رفع الأستار» للصنعاني مع مقدمة شيخنا الألباني، و«دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الحركات الإسلامية المعاصرة» (ص ٢٤٦ ـ ٢٦٧) لصلاح مقبول، و«دفع إيهام الاضطراب» (ص ١٢٢) للشنقيطي، و«دفع الشبه الغوية عن شيخ الإسلام ابن تيمية» لأخينا مراد شكري (ص ١١١ ـ ١١٩)، و«كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار» لعلي ابن علي جابر الحربي، نشر دار طيبة ـ مكة المكرمة.

(١) أي: لكانت جهة تقصد قصداً أوليّاً؛ فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية. (د).

(٢) في الأصل: «تقدير».

لا يقال: إن كونها دالةً بالتبع لا ينفي كونَها دالة بالقصد، وإن كان القصد ثانياً كما نقول في المقاصد الشرعية: إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية، وينبني على ذٰلك[1] في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله؛ فكذٰلك نقول هنا: إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع[2] قصد المكلف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً، وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هٰذا ـ إن سلِّم ـ من أدل الدليل على ما تقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل؛ فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع؛ فكذٰلك نقول في مسألتنا: إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى، في نفس ما دلت عليه الأولى، وما دلت عليه هو المعنى الأصلي؛ فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هٰذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي، وهو المطلوب.

وأيضاً؛ فإن بين المسألتين فرقاً، وذٰلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات؛ فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا دخل تحت أصل الحاجيات؛ صح

---

(١) في الأصل استظهر ناسخ الأصل أن هناك كلمة أمور أو أحكام هنا.

(٢) في الأصل و (خ) و (ط): «ممتنع».

إفـراده بالقصد من هٰذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً لا بالتبعية، بخلاف مسـألتنـا؛ فإن الجهـة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى، لأن العرب ما وضعت كلامها على ذٰلك إلا بهٰذا القصد؛ فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره.

والثالث: أن وضع هٰذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة، فلو جاز أخذه من غيرها؛ لكان خروجاً بها عن وضعها، وذٰلك غير صحيح، ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى؛ فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي، وذٰلك غير صحيح، فما أدى إليه مثله، وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم، وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة غير ذٰلك[1].

فأما مدة الحيض؛ فلا نسلم أن الحديث دال عليها، وفيه النزاع، ولذٰلك يقول الحنفية[2]: إن أكثرها عشرة أيام، وإن سلم؛ فليس ذٰلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع[3]، وفيه الكلام.

ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس[4] أو غيره، وأقل مدة

---

(١) أي: وإما لا استفادة أصلاً كما في مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم؛ فإنه يمنع دلالة الحديث عليها، ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة إلى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسي بالآداب القرآنية. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «الحنفي».

(٣) أي: بل بدلالـة غير وضعية، وكـلامنا إنما هو في مستتبعات التراكيب؛ أي: دلالة الألفـاظ. (د). قلت: انـظر المسـألـة وأدلتهـا في «الخلافيات» (٣/رقم ٤٨ ـ وتعليقي عليها).

(٤) غير واضح؛ لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي أو لا، فإن كان الأول؛ فهٰذا الجواب غير ظاهر؛ لأن صريح الكلام يمنع هٰذا الجواب، وإن كان الثاني؛ فكيف ساغ نسبة هٰذا الدليل للشافعي من طرف المصحح؟ (د).

الحمل مأخوذة من الجهة الأولى[1] لا من الجهة الثانية، وكذٰلك مسألة الإصباح جنباً؛ إذ لا يمكن غير ذٰلك[2]، وأما كون الولد لا يملك؛ فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع، وما ذكر في مسألة الزكاة؛ فالقائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود، ولم يبن على أنه غير مقصود، وإلا كان تناقضاً؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع؛ فكيف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود، وهٰكذا العام الوارد على سبب من غير فرق، ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟[ٱلْبَيْعَ][3]﴾ [الجمعة: ٩]؛ فهو عنده مقصود لا ملغى، وإلا؛ لزم التناقض في الأمر[4] كما ذكر، وكذٰلك شأن القياس الجلي، لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه، وهٰكذا سائر ما يفرض في هٰذا الباب.

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت؛ فلا يصح إعماله ألبتة، وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث، كذٰلك يمكن في الأول والثاني؛ فإن في الأول مصادرة على المطلوب لأنه قال فيه: «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حكماً شرعياً؛ فلا يمكن إهماله»، وهٰذا عين مسألة النزاع، والثاني مسلم، ولٰكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه؛ فالصواب إذاً القول بالمنع مطلقاً، والله أعلم.

---

(١) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، بل إنما أخذ ذٰلك من عملية جمع وطرح؛ فكان الباقي هو العدد المذكور، وهو من باب اللزوم قطعاً. (د).

(٢) أي: فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هٰذا المعنى، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٤) في (ط): «في الاستدلال».

فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أن الأقوى من الجهتين جهةُ المانعين؛ فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة.

لٰكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقرُّ بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة؛ فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة، وعند ذٰلك يشكل القول بالمنع مطلقاً.

وبيان ذٰلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدها: أن القرآن أتى بالنداء[1] من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه؛ إما حكاية، وإما تعليماً؛ فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتاً غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِي وَٰسِعَةٌ﴾ [العنكبوت: ٥٦].

﴿ ۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣].

﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤].

فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى؛ جاء من غير حرف [فلا تجد فيه نداء بالرب تعالى بحرف] نداء ثابت بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه.

---

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هٰذا الموضوع. (د).

وأيضاً؛ فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها «يا» التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ الآية [البقرة: ١٨٦].

ومن الخلق عموما، لقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].

وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

فحصل من هٰذا التنبيهُ على أدبين:

أحدهما: ترك حرف النداء.

والآخر: استشعار القرب.

كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ، وهو العبد، والدلالة على ارتفاع شأن المنادِي وأنه منزه عن مداناة العباد؛ إذ هو في دنوّه عال، وفي علوّه دانٍ، سبحانه!

والثاني: أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه؛ فأتى في النداء القرآني[1] بلفظ: «الرّب» في عامة الأمر؛ تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوِّ بها، وذٰلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب؛ فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران:

---

(١) أي: وأما الدعاء في الحديث؛ فالشائع فيه لفظ الجلالة، ولكل سر وحكمة، وسيأتي له التعبير بكثرة بدل «عامة». (د).

٨]، وإنما أتى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ «الرَّب» لأنه لا مناسبة[1] بينه وبين ما دعَوْا به، بل هو مما ينافيه، بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية [المائدة: ١١٤]؛ فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً.

والثالث: إنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥][2]؛ فاستقرّ ذٰلك أدباً لنا استنبطناه من هٰذه المواضع، وإنما دلالتها على هٰذه المعاني بحكم التبع لا بالأصل.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٤].

ثم قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥].

وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

---

(١) ومع هٰذا؛ فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكي على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾، والجواب أن هلاك هٰؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم، كما قال: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾. (د).

قلت: سيأتي إيضاح ذٰلك في التعليق على (٤/٢٠٣، ٤٣٢) بوجه أوضح وأوعب.

(٢) أي: ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالإلٰه. (د).

وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١ - ٢] حيث عُوتب النبي ﷺ بهذا المقدار من [هذا][1] العتاب، لكن على حال[2] تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب؛ إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول[3]، ولذلك ختمت الآية بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ [عبس: ١١].

والخامس: الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى[4]، وإن كان هو الخالق لكل شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ . . .﴾ [آل عمران: ٢٦] إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ولم يقل: «بيدك الخير والشر»، وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر، نعم، قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦] تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقُه؛ حتى جاء في الحديث عن النبي ﷺ: «والخيرُ في يدَيْكَ، والشرُّ ليس إليك»[5].

---

(١) سقط من (ط). (٢) في (ط): «حالة».

(٣) انظر: «روح المعاني» (٣٠ / ٣٩)، و«تفسير القرطبي» (١٩ / ٢١١)، و«فتح القدير» (٥ / ٣٨٢)، و«آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد» (ص ٢٧٩ - ٢٨٧).

(٤) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٢٠٧ - ٢١١ و١٤ / ١٨ - ٢٨ و٢٩٩ - ٣٠٢)، و«الحسنة والسيئة» (ص ١٩٠)، و«شفاء العليل» (ص ١٧٨)، و«مدارج السالكين» (١ / ١٩٤)، و«شرح الطحاوية» (٢٨٢).

(٥) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ٦ / ٣٨٢ / رقم ٣٣٤٨، وكتاب الرقاق، باب قوله عز وجل: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾، ١١ / ٣٨٨ / رقم ٦٥٣٠) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «يقول الله: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك».

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل =

وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ...﴾ [الشعراء: ٧٨] إلخ؛ فنسب إلى رب العالمين الخلق، والهداية، والإطعام، والسقي، والشفاء، والإماتة، والإحياء، وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض؛ فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسادس: الأدب في المناظرة[1] أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤].

وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى﴾ [هود: ٣٥].

وقوله: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: ٤٣].

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤].

لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

والسابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات وتلقي الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون أخذاً من مساقات الترجيات العادية؛ كقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٢].

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

= وقيامه، ١ / ٥٣٤ - ٥٣٥ / رقم ٧٧١) عن علي مرفوعاً: «إنه كان إذا قام إلى الصلاة قال... والخير كله في يديك والشر ليس إليك».

(١) انظر: «المنهاج» للباجي (ص ٩ - ١٠).

ومن هٰذا الباب جاء نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].
﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

وما أشبه ذٰلك، فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور والله تعالى عليم بما كان وما يكون وما لم يكن أن لو كان كيف [كان][1] يكون، ولٰكن جاءت هٰذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا؛ فكذٰلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور ـ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غمار العامة، وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها، وهو من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات، وقد كان رسول الله ﷺ يعلم بأخبار كثير من المنافقين[2] ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ولٰكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون[3] لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر[4]؛ فما نحن فيه نوع من هٰذا الجنس، والأمثلة كثيرة، فإن كان كذٰلك؛ ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره.

---

(١) زيادة من (خ) و(ط).　　　(٢) في (ط): «يعلم بكثير من أخبار المنافقين».
(٣) وكان يعلل ذٰلك بقوله: «خوفاً أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه» كما سيأتي (ص ٤٦٧).

(٤) قبوله عليه الصلاة والسلام لدخول المنافقين في جملة أتباعه مع معرفته بما تنطوي عليه صدورهم كان من حسن النظر والبعد في مذاهب السياسة بالمكان الذي ليس وراءه مرمى، حيث يكثر بهم سواد حزبه رأي العين، ويفصلهم عن أن يكونوا أعواناً لأعدائه وكان يرجو مع ذٰلك هدايتهم وخلوص عقيدتهم لكثرة ما يشاهدونه من آيات نبوته ودلائل صدقه، وقد انقلب كثير منهم بعد ما تخبطتهم وساوس النفاق إلى إيمان كفلق الصبح، وهٰذه كلها مصالح لا يظهر بجانبها المفاسد الناجمة عن بقائهم في جماعة المسلمين ولا سيما مع تتبع خطواتهم والحذر من مكايدهم. (خ).

والجواب: إن هٰذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال(١)، [والله أعلم](٢).

* * * * *

(١) قال ابن تيمية في «المسـوّدة» (ص ٢٩٨): «الأصل قول الله تعالى، وفعله، وتركه القول، وتركه الفعل، وقول رسول الله ﷺ، وفعله، وتركه القول، وتركه الفعل، وإن كانت جَرَت عادة عامّة الأصوليين أنهم لا يذكرون من جهة الله إلا قوله الذي هو كتابه».

قلت: والاحتجاج بأفعاله سبحانه فيها خلاف، والصواب التفصيل، واختيار المصنف حسن.

وانظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٣١)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٢٣)، و«إرشاد الفحول» (١٧٣)، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ١٥٠ ـ ١٥٤) للأشقر.

(٢) زيادة من (ط).



النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ويحتوي على مسائل

المسألة الأولى

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه[1] القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً[2]، ولا معنى لبيان ذٰلك هٰهنا؛ فإن الأصوليين[3] قد تكفلوا بهٰذه الوظيفة، ولٰكن نبني عليها ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما[4] لا يدخل تحت قدرة العبد فذٰلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه؛

---

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب. (د).

(٢) خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً. (د).

(٣) انظر على سبيل المثال: «البرهان» (١ / ١٠٥) للجويني، و«المستصفى» (١ / ٨٦ - ٨٨) للغزالي، و«البحر المحيط» (١ / ٣٨٨)، و«سلاسل الذهب» (١٣٦)، كلاهما للزركشي، و«المسودة» (٨٠) لآل تيمية، و«روضة الناظر» (١ / ٢٣٤ - ط الرشد)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٢٨٨، ١٠ / ٣٤٤ - ٣٤٨، ٢٢ / ٤١ - ٤٣، ١٠٠ - ١٠٢)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٠)، و«تهذيب السنن» (١ / ٤٧)، و«بدائع الفوائد» (٤ / ٢٩ - ٣١)، و«أحكام أهل الذمة» (٢ / ٧٧٠)، كلها لابن القيم.

(٤) أي: بالذي.

فقول الله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [1] [البقرة: ١٣٢]، وقوله في الحديث: «كُنْ عبدَ اللهِ المقتولَ ولا تكن عبدَ اللهِ القاتِلَ» [2]، وقوله: «لا تَمُتْ

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت، ولا يفيد عند المقارنة والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضاً؛ فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس؛ أمر بإسلام الأمر لله، وعدم الإقدام على قتل الغير، والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظالم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت؛ كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه، أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات، وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله: «لا يصيبوك»، ولم يقل: «فيصيبوك» تفريعاً على المنهي عنه، وكان هو المتبادر، لٰكنه لا يريد النطق بهٰذه الكلمة على طريق الإثبات، وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق، وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق. (د).

قلت: وانظر في هٰذا: «الأحكام» (١ / ١٩٢) للآمدي، و«الابتهاج» (١ / ١٧٢)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٢٠)، و«سبل السلام» (٤ / ٢٩٨)، و«أصول الفقه» (٣٠٤) لأبي زهرة، و«رفع الحرج» (٢١٤ ـ ٢١٥) لباحسين.

(٢) عزاه الرافعي في «شرح الوجيز» لحذيفة، وتعقبه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ٨٤) بقوله: «هٰذا الحديث لا أصل له من حديث حذيفة، وإنْ زعم إمام الحرمين في «النهاية» أنه صحيح؛ فقد تعقبه ابن الصلاح، وقال: لم أجده في شيء من الكتب المعتمدة، وإمام الحرمين لا يعتمد عليه في هٰذا الشأن».

قلت: وجاء معناه في غير حديث؛ منها:

* ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ٤ / ١٤٧٦ / رقم ١٨٤٧ بعد ٥٢) بسنده إلى حذيفة؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! إنَّا كنا بشرٍّ، فجاء الله بخير؛ فنحن فيه؛ فهل من وراء هٰذا الخير شرٌّ؟ قال: نعم. الحديث، وفيه: «تسمع وتطيع للأمير، وإنْ ضُرِبَ ظهرُك، وأُخِذَ مالك؛ فاسمع، وأطِع».

* وما أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ١٧٧ / رقم ١٧٢٤) عن جندب بن سفيان مرفوعاً: «سيكون بعدي فتن كقطع الليل...» وفي آخره: «وليكن عبدَ الله المقتول ولا يكن عبدَ الله القاتل». =

وأنتَ ظالم»[1]، وما كان نحو ذٰلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو: الإسلام وترك الظلم، والكف عن القتل، والتسليم لأمر الله، وكذٰلك سائر ما كان من هٰذا القبيل.

ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة حيث تَرَّسَ على رسول الله ﷺ يوم أحد، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم؛ فيقول له أبو طلحة: «لا

= وفيه شهر بن حوشب وعبدالحميد بن بهرام، وقد وثّقا وفيهما ضعف، قاله الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٠٣).

* وما أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ١١٠)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٥٩ - ٦٠ / رقم ٣٦٢٨ - ٣٦٣١)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ١٧٦ - ١٧٨ / رقم ٧٢١٥) عن خباب في حديث طويل، فيه: «فكن عبد الله المقتول»، وفي بعض رواياته زيادة: «ولا تكن عبد الله القاتل» على الشك وبدونه، ورجاله ثقات؛ إلا أن فيه مجهولاً؛ فهو ضعيف.

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٠٣): «لم أعرف الرجل الذي من عبد القيس، وبقية رجاله رجال الصحيح».

* وما أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٩٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ١٣٨)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (١ / ١٥٦ / رقم ٣٩٩)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٤٦٦ / رقم ٦٤٦)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٨١)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٢٢٥)، والبزار في «المسند» (٤ / ١٢٥ / رقم ٣٣٥٦ - زوائده) من طرق عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي عثمان النهدي عن خالد بن عرفطة مرفوعاً: «يا خالد! إنها ستكون أحداث واختلاف وفتن، **فإن استطعت أن تكون المقتول لا القاتل؛ فافعل**».

قال البزار عقبه: «لا نعلمه يروي عن خالد بن عرفطة إلا بهٰذا الإسناد».

وعلي بن زيد هو ابن جدعان، ضعيف لٰكن اعتضد كما ترى، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ٨٤)، وعزاه فيه إلى ابن قانع، واضطرب فيه ابن جُدْعان، فكان يجعله من مسند سعد رفعه بلفظ: «إن استطعت أن تكون عبد الله المقتول ولا تقتل أحداً من أهل القبلة؛ فافعل».

أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (ص ٤٨٤ - ٤٨٥ / ترجمة عثمان)، وإسناده ضعيف.

(١) لم أعثر عليه بهٰذا اللفظ.

تُشْرِف يا رسول الله، لا يُصِيبوك» الحديث[1]؛ فقوله: «لا يصيبوك» من هٰذا القبيل.

*****

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب المجَنّ ومَنْ يتَّرسُ بتُرس صاحبه، ٦ / ٩٣ / رقم ٢٩٠٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٦٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩ / ١٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٤٠١ / رقم ٢٦٦١) من طريق عبد الله بن المبارك عن الأوزاعي عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس؛ قال: «كان أبو طلحة يتترَّس مع رسول الله ﷺ بترسٍ واحد، وكان أبو طلحة رضي الله عنه حسن الرمي، وكان إذا رمى يشرف النبي ﷺ، ينظر إلى موضع نبله.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، ٦ / ٧٨ مختصراً / رقم ٢٨٨٠، وكتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبي طلحة، ٧ / ١٢٨ / رقم ٣٨١١، وكتاب المغازي، باب ﴿**إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون**﴾، ٧ / ٣٦١ / رقم ٤٠٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب غزو النساء مع الرجال، ٣ / ١٤٤٣ / رقم ١٨١١)، وأبو يعلى في «المسند» (٧ / ٢٤ / رقم ٣٩٢١)، ومن طريقه ابن عساكر «تاريخ دمشق» (٦ / ٨ - تهذيب عبدالقادر بدران) من طريق عبدالوارث عن عبدالعزيز بن صهيب عن أنس بنحو اللفظ الذي أورده المصنِّف.

المسألة الثانية

إذا ثبت هذا؛ فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[1] تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب.



(١) أي: سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه؛ فلذا عمم، وقال: «من جهة تلك الأوصاف»؛ ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه. (د).

قلت: انظر في هذا «قواعد الأحكام» (١ / ١١٧)، و«مباحث الحكم عند الأصوليين» (١ / ١٩٣ - ١٩٤) لمحمد سلام مدكور.

المسألة الثالثة

إن ثبت بالـدليل أن ثَمَّ أوصـافـاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الإنسان؛ فحكمها حكمها لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان:

ـ **منها**: ما يكون ذٰلك فيه مشاهداً ومحسوساً كالذي تقدم.

ـ **ومنها**: ما يكون خفيّاً حتى يثبت بالبرهان فيه ذٰلك، ومثاله العجَلة؛ فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الإنسان عليه؛ لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

وفي «الصحيح»: «إن إبليسَ لمَّا رأى آدمَ أجْوفَ علم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك»[1].

وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز»[2].

و«جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها»[3].

---

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب خلق الإنسان خلقاً لا يتمالك، ٤ / ٢٠١٦ / رقم ٢٦١١) عن أنس مرفوعاً: «لمَّا صوَّر الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه؛ فجعل إبليسُ يُطيفُ به ينظُرُ به ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٥٢، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٥٤).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ١٨٥).

(٣) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٧٠١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٦ / ٤٨١ / رقم ٨٩٨٤)، وابن الأعرابي في «المعجم» (٢ / ق ٢١ ـ ٢٢)، وأبو موسى المديني في «جزء من أدركه الخلال من أصحاب ابن منده» (ق ١٥٠ ـ ١٥١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٢١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٧ / ٣٤٦)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٥٩٩، ٦٠٠)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ١٦٠)، والقزويني في «تاريخ قزوين» (٤ / ١٧٢)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢ / ٢٩) من طريق إسماعيل بن أبان عن الأعمش عن خيثمة عن ابن =

إلى أشياء من هٰذا القبيل، وقد جعل منها الغضب وهو معدود عند الزهاد من المهلكات.

وجاء: «يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانة والكذب»[1].

= مسعود مرفوعاً.

قال أبو نعيم: «غريب، لم نكتبه إلا من هٰذا الوجه»، ونحوه عند ابن عدي، وزاد - وعنه القضاعي -: «وهو معروف عن الأعمش موقوفاً»، وإسماعيل بن أبان متّهم بالكذب، قال أبو داود: «كان كذاباً»، وقال ابن حبان في «المجروحين» (١ / ١١٦): «كان يضع الحديث على الثقات».

ورواه ابن أخت عبدالرزاق عن عبدالرزاق عن يحيى بن العلاء عن الأعمش عن خيثمة عن عبدالله بن مسعود موقوفاً، قال أبو حاتم في «العلل» (٢ / ٣٣٣ - ٣٣٤): «هٰذا حديث منكر، وكان ابن أخت عبدالرزاق يكذب».

وأخرجه موقوفاً ابن حبان في «روضة العقلاء» (ص ٢٥٥) من الطريق المرفوعة الأولى، وهي موضوعة، والبيهقي في «الشعب» (٦ / ٤٨١ / ٨٩٨٣) من طريق ابن أخت عبدالرزاق. . . وقال: «هٰذا هو المحفوظ موقوفاً».

قلت: لم يصح موقوفاً أيضاً، وإنما هو من قول الأعمش، ونقل المناوي عن الأزدي قوله في الحديث: «هٰذا الحديث باطل»، وقال: «ورأيتُ بخط ابن عبدالهادي في «تذكرته»، قال مهنأ: سألتُ أحمد ويحيى عنه؛ فقالا: ليس له أصل، وهو موضوع»، وقال السخاوي في «المقاصد»: «هو باطل مرفوعاً وموقوفاً».

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٢)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ١٦١)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٤٧٢)، و«مكارم الأخلاق» (رقم ١٤٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ٣٤٤)، وابن أبي شيبة في «الإيمان» (رقم ٨٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ١١٤)، والدارقطني في «العلل» (٤ / ٣٢٩)، وابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٣٢٨ - ٣٢٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩٧)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (٢ / ٢١٧)، والبزار وأبو يعلى كما في «المجمع» (١ / ٩٢) مرفوعاً.

وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٨٢٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥٩٢ و١١ / ١٨)، و«الإيمان» (رقم ٨١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٩٧)، وابن أبي الدنيا =

وإذا ثبت هٰذا؛ فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلاً[1] تحت كسبه قطعاً، وهٰذا قليل؛ كقوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وذٰلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلبُ المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره؛ كالحب والبغض وما في معناهما؛ فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه، والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً؛ إما لأنها من أصل الخلقة[2]، فلا يطلب إلا بتوابعها؛ فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها بلا بدٍّ أفعالٌ اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب، وإما لأن لها[3] باعثاً من غيره فتثور فيه فيقتضي لذٰلك أفعالاً أخر، فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه؛ فالطلب يرد عليه كقوله: «تهادَوْا تحابُّوا»[4]، فيكون كقوله: «أَحِبُّوا

= في «الصمت» (رقم ٤٩١) موقوفاً على سعد بن أبي وقاص.

ورجح أبو زرعة والدارقطني وقفه، وهو الصحيح.

وفي الباب عن ابن عمر وأبي هريرة وابن مسعود موقوفاً عليهم عند الطبراني في «المعجم الكبير». انظر: «مجمع الزوائد» (١ / ٩٣).

(١) في (ط): «ما كان غير داخل. . .».

(٢) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم. (د).

(٣) أي: كالحب والبغض. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٩٤)، والنسائي في «الكنى» ـ كما في =

اللهَ لِما أَسْدَى إليكم مِنْ نِعَمِهِ»[1] مراداً به التوجه إلى النظر في نِعَم الله تعالى

= «نصب الراية» (٤ / ١٢٠)، وأبو يعلى في «المسند» (١١ / ٩ / رقم ٦١٤٨)، والدولابي في «الكنى» (١ / ١٥٠، ٢ / ٧)، وتمام في «فوائده» (رقم ٧١٢ ـ ترتيبه)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٤٢٤)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٤٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٦٩)، والمزي في «تهذيب الكمال» (٢ / ق ٦٢٠) عن أبي هريرة مرفوعاً بإسنادٍ حسن، وحسنه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ٧٠)، و«بلوغ المرام» (ص ١١٦)، وقال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٢ / ٤٠)، وتبعه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٦٦)؛ فقالا: «سنده جيِّد».

وللحديث شواهد كثيرة يتقوَّى بها بألفاظٍ مغايرة، وحسنه شيخنا في «الإرواء» (رقم ١٦٠٢)، و«صحيح الأدب المفرد» (رقم ٤٦٢).

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، ٥ / ٦٦٤ / رقم ٣٧٨٩)، وعبدالله بن أحمد في «زياداته على فضائل الصحابة» (٢ / ٩٨٦ / رقم ١٩٥٢) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٣ / ٤٦ / رقم ٢٦٣٩ و١٠ / ٣٤١ ـ ٣٤٢ / رقم ١٠٦٦٤) ـ، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ١٨٣)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٤٩٧)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، والبيهقي في «مناقب الشافعي» (١ / ٤٥)، و«الشعب» (١ / ٢٨٨)، و«الاعتقاد» (ص ٣٢٧، ٣٢٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٢١١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ١٦٠)، والشجري في «أماليه» (١ / ١٥٢)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٦٩ ـ ٢٥٧٠)، والختلي في «المحبة لله» (ق ١ / أ)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٢٦٧ / رقم ٤٣٠)، وابن المستوفي في «تاريخ إربل» (١ / ٢٢٤)، والمزي في «تهذيب الكمال» (ق ٦٩١)، والذهبي في «الميزان» (٢ / ٤٣٢)، كلهم من طريق هشام بن يوسف عن عبدالله بن سليمان النوفلي عن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «أحبوا الله لما يغذوكم به من نِعَمه، وأحبوني لحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي»، وسيأتي عند المصنف (ص ١٨٩).

قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب، إنما نعرفه من هٰذا الوجه»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في «التلخيص».

قال ابن عدي: «وهٰذا لا أعلم يرويه غير هشام بن يوسف بهٰذا الإسناد»، وقال: «وهشام بن يوسف هٰذا له أحاديث حسان وغرائب، وقد روى عنه الأئمة من الناس، وهو ثقة». =

على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل[1]، وعينُ الشهوة لم ينه عنه، وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه؛

= قلت: **إسناده ضعيف**، وأعله الخطيب وتبعه ابن الجوزي بأحمد بن رزقويه والذراع، وقد توبعا، وآفة الحديث عبدالله بن سليمان النوفلي، قال الذهبي في «الميزان» (٢ / ٤٣٢): «فيه جهالة، ما حدَّث عنه سوى هشام بن يوسف بالحديث الذي... (وساقه)».

فالحديث ضعيف؛ لتفرد هٰذا المجهول به، وضعفه شيخنا في «تخريجه لأحاديث فقه السيرة» (ص ٢٣).

(١) ورد ذٰلك في أحاديث كثيرة، خرجناها في رسالة أبي بكر بن حبيب العامري (ت ٥٣٠هـ) «أحكام النظر إلى المحرمات»؛ منها ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب نظر الفجأة / رقم ٢١٥٩) عن جرير بن عبدالله البجلي؛ قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن نظر الفجأة؛ فقال لي: «اصرف بصرك».

ومنها حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ أنه قال: إن النبي ﷺ أرْدَفَ الفضل بن عباس خلفه في الحج، فجاءت جارية من خثعم تستفتي رسول الله ﷺ؛ فلوى النبي ﷺ عنق الفضل لئلا ينظر إليها، فقال له عمه العباس: لويت عنق ابن عمك يا رسول الله؟ فقال عليه السلام: «رأيتُ شاباً وشابّةً؛ فلم آمن الشيطانَ عليهما».

والحديث صحيح، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٧٦، ١٥٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف / رقم ٨٨٥)، وأبو داود مختصراً في «السنن» (كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع / رقم ١٩٣٥)، وابن ماجه مختصراً في «السنن» (كتاب المناسك، باب الوقف بعرفات / رقم ٣٠١٠)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٧٢)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٤ / ٢٦٢ / رقم ٢٨٣٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٤٧١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥ / ١٢٢ و٧ / ٨٩)، وأبو يعلى في «المسند» (١ / ٢٦٤ - ٢٦٥، ٤١٣ - ٤١٤ / رقم ٣١٢، ٥٤٤) من طرق عن سفيان الثوري عن عبدالرحمٰن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة عن زيد بن علي عن أبيه عن عبيدالله بن أبي رافع عن علي به.

وإسناده صحيح، وتابع الثوريَّ جماعة، منهم: المغيرة بن عبدالرحمٰن، ومسلم بن خالد الزنجي؛ كما عند عبدالله في «زوائد المسند» (١ / ٧٦، ٨١)، وإبراهيم بن إسماعيل - وهو ضعيف -؛ كما عند البزار في «البحر الزخار» (رقم ٤٧٩)، وقد وهم فيه؛ فقال: «عن عبدالرحمٰن =

فالطلب يرد على اللواحق[1]؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

= ابن الحارث عن زيد بن علي عن عبيدالله بن أبي رافع عن أبي رافع عن علي».

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث قد رواه الثوري والمغيرة بن عبدالرحمٰن بن الحارث عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي عن أبيه عن عبيدالله بن أبي رافع عن علي عن النبي ﷺ، وخالفهما إبراهيم بن إسماعيل في هٰذا الإسناد؛ فقال: عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي عن عبيدالله بن أبي رافع عن أبيه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والصواب حديث الثوري والمغيرة».

قلت: وذكره الدارقطني في «العلل» (رقم ٤١١)، وقال: «هو حديث يرويه الثوري والدراوردي ومحمد بن فليح والمغيرة بن عبدالرحمٰن عن عبدالرحمٰن بن الحارث، وخالفهم إبراهيم ابن إسماعيل بن مجمع؛ فرواه عن. . . . زاد فيه أبا رافع، ووهم، والقول قول الثوري ومن تابعه، والله أعلم.

ورواه يحيى بن عبدالله بن سالم عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي بن علي عن أبيه عن علي، ولم يذكر ابن أبي رافع، والصواب ما ذكر من قول الثوري ومن تابعه».

قلت: وللحديث شواهد كثيرة؛ منها حديث الفضل بن العباس وابن عباس وجابر، وغيرهم رضوان الله عليهم، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٥٠).

قال ابن بطال: «وفي الحديث الأمر بغض البصر خشية الفتنة»، وقال: «ويؤيّده أنه ﷺ لم يحول وجه الفضل حتى أدمن النظر إليها لإعجابه بها؛ فخشي الفتنة عليه»، وقال: «وفيه مغالبة طباع البشر لابن آدم وضعفه عما رُكِّب فيه من الميل إلى النساء، والإعجاب بهن»، راجع: «فتح الباري» (١١ / ١٠).

(١) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام لمن قال له أوصني: «لا تغضب» مكرراً ذٰلك، يرد النهي فيه على لاحق الغضب. (د).

قلت: فالمطلوب من المكلف حينئذ أن يكظم غيظه؛ فلا يندفع في وقت الغضب في قول أو فعل، وأن لا يسترسل في الغضب، كما أنه مطلوب منه أن يجتنب مثيرات الغضب وأسبابه؛ فلا يقحم نفسه فيما يورثه ذٰلك. انظر: «أصول الفقه» (٣٠٤) لأبي زهرة.

فصل

ومن هٰذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة[1] كلها أو أكثرها من الكبر والحسد وحب الدنيا والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات[2] وغيره.

وعليه يدل كثير من الأحاديث، وكذٰلك فقه الأوصاف الحميدة؛ كالعلم، والتفكر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[3]؛ فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها، أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً؛ فليس تحصيله بمقدور أصلاً؟ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات؛ فهو حاصل، ولا يمكنه الانصراف عنه، وإن كان غير ضروري؛ لم يكن تحصيله إلا بتقديم النظر، وهو المكتسب دون نفس العلم[4]؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة لأن النتيجة لازمة للمقدمتين؛ فتوجيه النظر فيه هو المكتسب، فيكون المطلوبَ وحده، وأما العلم على أثر النظر؛ فسواء علينا قلنا: إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها ـ كما هو رأي المحققين ـ[5]، أم لم نقل ذٰلك؛ فالجميع متفقون على

---

(١) هٰذا ما قرره عصري المصنف العلامة ابن خلدون أيضاً؛ فقال في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل» (ص ٢٦): «الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار، وتحت طوع القدرة البشرية، وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصية على الحكم البشري؛ إذ لا سلطان له على الباطن»، وهٰذا ما أكد عليه الغزالي في «الإحياء» (٤ / ٣٧٣ وما بعدها).

(٢) وهو في المجلد الثالث بتمامه من «الإحياء».

(٣) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها. (د).

(٤) بهٰذا التحرير يندفع ما يخطر في الذهن من استشكال القول بأن العلم من قبيل مقولة الكيف، أو الانفعال مع أنه مكلف به ولا تكليف إلا بفعل. (خ).

(٥) القائلون بأن العلم عقب النظر يستند إلى الله ابتداء على مذهبين: أحدهما أن التلازم =

أنه غير داخل تحت الكسب نفسه، وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال.

وهٰكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً، إذا اعتبرته وجدته على هٰذا السبيل، وإذا[1] كانت على هٰذا الترتيب؛ لم يصح التكليف بها أنفسها، وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذٰلك؛ فمصروف إلى غير ذٰلك مما يتقدمها، أو يتأخر عنها، أو يقارنها، والله أعلم.

* * * * *

= بينهما عادي بحيث يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، ثانيهما أنه من قبيل اللزوم الذي لا بد منه عقلاً بحيث يمتنع الانفكاك بينهما، يخرق العادة كما يمتنع خلو الجواهر عن الأعراض، ومعنى كونه جائز الترك والفعل عند أصحاب هٰذا الرأي أن الفاعل المختار؛ إما أن يخلق الملزوم واللازم، وإما أن يتركهما؛ فجواز ترك المقدور هنا مشروط بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور. (خ).

(١) في الأصل: «وإن».

المسألة الرابعة

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عمل؛ كالعلم والحب في نحو قوله: «أَحِبُّوا اللهَ لِما أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ»[1].

والثاني: ما كان فطرياً[2] ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة، والجبن، والحلم، والأناة المشهود بهما في أشجِّ عبد القيس[3]، وما كان نحوها.

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة، من حيث كانت مسبَّبات عن أسباب مكتسبة، وقد مرَّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها، وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض، على ذلك الترتيب.

والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين:

إحداهما: من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له.

والثانية: من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع؟

فأما النظر الأول؛ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجِّ عبدالقيس: «إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا

---

(1) مضى تخريجه قريباً، وهو ضعيف.

(2) انظره مع ما ورد في الحديث: «إنكم مجبنون ومبخلون» يخاطب الحسن وأسامة بن زيد. (د).

(3) سيأتيك نصُّ الحديث قريباً.

الله: الحِلْم، والأناة»[1].

وفي بعض الروايات [أخبره أنه مطبوع[2] عليهما، وفي بعض الحديث][3]: «الشَّجاعة والجُبْنُ غرائز»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الإسلام، ١ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ١٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٨٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٢٣٨ ـ موارد) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (رقم ١٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٠١٢)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٨٦)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (ص ٩٢)، و«المساوِىء» (رقم ٣٣٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وفي الباب عن غيرهما لا نطيل بذكر ذلك، والله الموفق.

في حاشية الأصل ما نصُّه: «الإناة: بالقصر، كذا في شروح مسلم من حديث وفد عبد القيس من كتاب الإيمان».

(٢) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها كما ترى ذلك في صنيعه كله. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومن (ماء).

(٤) أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ٤١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «الجُبن والشجاعة غرائز...».

وإسناده واهٍ جدّاً، فيه معدي بن سليمان، قال أبو زرعة: «واهي الحديث»، وقال النسائي: «ضعيف»، وقال ابن حبان: «كان ممن يروي المقلوبات عن الثقات، والملزقات عن الأثبات، لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد». راجع: «الميزان» (٤ / ١٤٢).

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٣٣٣)، وسعيد بن منصور في «السنن» (رقم ٢٥٣٤ ـ ط القديمة و٤ / ١٢٨٣ / رقم ٦٤٩ ـ ط الجديدة)، والفريابي وعبد بن حميد وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٤١٧ / رقم ٥٨٣٤، ٥٨٣٥ و٨ / ٤٦٢ / رقم ٩٧٦٦، ٩٧٦٧)، وابن المنذر وابن أبي حاتم ورستة في «الإيمان» ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ٥٦٤) ـ، وأبو القاسم البغوي =

وجاء: «إن اللهَ يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة»[1].

= ـ وساق سنده ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٦٩) ـ، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٣٠٧ ـ ترجمة عمر)، وابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٤ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥ / رقم ٢٠٢٥٩، ٢٠٢٦٠) موقوفاً على عمر بلفظ المصنف، وهو أشبه. وانظر: «تغليق التعليق» (٤ / ١٩٦).

(١) جزء من حديث، أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٠٢) عن الزبير بن العوام؛ قال: مررتُ برسول الله ﷺ، فجبذ عمامتي بيده؛ فالتفتُّ إليه، فقال: «يا زبير! إنَّ باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن الأرض، فيرزق الله كل عبد على قدر همَّته، يا زبير! إنَّ الله يحب السخاء ولو بفلقة تمرة، ويحب الشجاعة ولو بقتل الحية والعقرب».

وأخرجه من طريق ابن عدي ابنُ الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ١٧٩) ومن طريق آخر أبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٧٣) مختصراً دون المذكور عند المصنف.

والحديث موضوع، مداره على عبدالله بن محمد بن يحيى بن عروة، يروي الموضوعات على الأثبات، لا يحل كتب حديثه، والحديث في «الدر الملتقط في بيان الغلط» (ص ٣٦) للصغاني، و«شرح الإحياء» للزَّبيدي (٨ / ١٨٢ ـ ١٨٣).

وأخرج ابن أبي الدنيا في «قضاء الحوائج» (رقم ٤٤) بإسنادٍ واه من حديث علي، وفيه: «وكن شجاعاً؛ فإن الله تعالى يحبّ الشجاع».

وأخرجه البيهقي في «الزهد» (رقم ٩٥٢)، والسلمي في «أربعي الصوفية» (رقم ٦)، وأبو نعيم في «أربعي الصوفية» (رقم ٢٥) ـ وقال: «هذا حديث شريف يجمع من أصولهم معاني لطيفة ـ، و«الحلية» (٦ / ١٩٩)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٠٨٠، ١٠٨١)، و«الديلمي في «الفردوس» (رقم ٥٦٥)، ـ وكما قال السخاوي في «تخريج الأربعين السلمية» (ص ٤٩) ـ، وأبو بكر المقرىء في «فوائده» ـ كما في «فتح الوهاب» (٢ / ١٤١) ـ عن عمران بن حصين ضمن حديث في آخره: «ويحب الشجاعة ولو على قتل حية».

وإسناده واهٍ بمرة، فيه عمر بن حفص العبدي، تركه أحمد والنسائي، وضعَّفه الدارقطني؛ كما في «الميزان» (٣ / ١٨٩)، وتفرد به كما قال البيهقي، وفيه أيضاً العلاء والد هلال، قال السخاوي: «قال فيه أبو حاتم: منكر الحديث، ضعيف الحديث»، وقال ابن حبان: «لا يجوز الاحتجاج به».

وهو من رواية الحسن عن عمران، أفاد الحاكم في مواطن من «مستدركه» منها (٢ / ٢٣٤) =

وفي الحديث: «الأرواحُ جُنودٌ مُجنَّدةٌ؛ فما تعارفَ مِنها ائتَلَفَ، وما تَناكَرَ منها اخْتَلَفَ»[1]، وهٰذا معنى التحابّ والتباغض، وهو غير مكتسب.

وجاء في الحديث: «وَجَبَتْ مَحَبَّتي للمُتَحابِّينَ فِيَّ»[2].

وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: «المُؤْمِنُ القَويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى اللهِ

= أن الأكثر على إثبات السماع، فقال: «اختلف مشايخنا في سماعه منه، والأكثر على إثباته»، **والخلاصة: الحديث لم يثبت، ولا يوجد له إسناد قائم، والله الموفق.**

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٦ / ٣٦٩ / رقم ٣٣٣٦) معلقاً عن عائشة رضي الله عنها، ووصله أبو يعلى في «المسند» (٧ / ٣٤٤ / رقم ٤٣٨١) بإسناد رجاله رجال الصحيح؛ كما في «المجمع» (٨ / ٨٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٩٠٠)، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٢٩٩ و٧ / ٢٦٧١)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (١٠٠)، والخطيب في «التلخيص» (١ / ١٤١)، والبيهقي في «الأداب» (٣١٠)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢٧٤)، والإسماعيلي في «مستخرجه»، وابن زنبور في «فوائده»؛ كما في «الفتح» (٦ / ٣٧٠)، و«التغليق» (٤ / ٧)، و«عمدة القاري» (١٥ / ٢٢٥).

والحديث صحيح، له شواهد من حديث أبي هريرة عند مسلم في «الصحيح» (٤ / ٢٠٣١ / رقم ٢٦٣٨) وغيره، وابن مسعود وسلمان الفارسي وابن عمر رضي الله تعالى عنهم، وورد عن علي مرفوعاً بلفظ: «إن الأرواح تلاقى في الهوى فتشام، فما تعارف منها. . .» أخرجه ابن منده في «النفس والروح»؛ كما قال ابن القيم في «الروح» (٤٤)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (١٠٧)، والطبراني في «الأوسط» كما في «المجمع» (١ / ١٦٢)، وصوَّب الدارقطني في «العلل» (٤ / ١٨٨)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (١ / ١٣٥)، وقفه على عليّ رضي الله عنه، وهو الأشبه.

(2) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٥٣ ـ ٩٥٤)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٣٣٥ / رقم ٥٧٥ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (٢٠ / رقم ١٥٠ ـ ١٥٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٤٤٩، ١٤٥٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٠٦) عن معاذ مرفوعاً، وهو قسم من حديث إلٰهي صحيح، بعض أسانيده على شرط الشيخين، وتتمته: «والمتجالسين فيَّ، والمتزاورين فيَّ».

مِنَ الْمُؤمِنِ الضَّعيف، وفي كُلٍّ خَيْرٌ»[1] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[2] وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذٰلك.

وجاء: «إنَّ اللهَ يُحبُّ مَعَالِيَ الأخْلَاقِ ويكْرَهُ سَفْسَافَهَا»[3].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣٥٦ وص ٦١ من هٰذا الجزء)، والحديث صحيح.

(٢) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري؛ لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهٰذا الخلق الفطري؛ إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً، وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً. (د).

(٣) أخرجه أبو الشيخ في «حديثه» (رقم ٦٨)، والطبراني في «الأوسط» (رقم ٢٩٦٤)، و«الكبير» (٦ / ٢٢٣ / رقم ٥٩٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩١)، و«الشعب» (٦ / ٢٤٠ - ٢٤١)، و«الأسماء والصفات» (ص ٥٣)، والسِّلفي في «معجم السَّفر» (١ / ١٧٤)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (رقم ٢ - المنتقى)، ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢ / ٢٢٦ / ١)، جميعهم من طرق عن أحمد بن عبدالله بن يونس ثنا فضيل بن عياش ثنا محمد بن ثور الصنعاني عن معمر عن أبي حازم عن سهل بن سعد رفعه، وأوله: «إنّ الله عز وجل كريم يحبُّ الكرم ومعالي...».

وأخرجه البيهقي في «الشعب» (٦ / ٢٤١) من طريق محمد بن عبيد عن الصنعاني به.

وإسناده صحيح، مع مخالفة عبدالرزاق للصنعاني (محمد بن ثور)؛ فقد أخرجه في «المصنف» (١١ / ١٤٣ / رقم ٢٠١٥٠) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩١)، و«الشعب» (٦ / ٢٤١)، والبغوي في «شرح السنة» (١٣ / ٨٢ - ٨٣) - عن معمر عن أبي حازم عن طلحة بن كريز الخزاعي مرسلاً.

وقال البيهقي: «وكذٰلك رواه سفيان الثوري عن أبي حازم عن طلحة بن عبيدالله بن كريز الخزاعي عن النبي ﷺ مرسلاً».

قلت: أخرجه من طريق سفيان به البخاري في «التاريخ الكبير» (٤ / ٣٤٧)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٨) وقال: «وهٰذا لا يُوهن حديث سهل بن سعد على ما قدَّمتُ ذكره من قبول الزيادات من الثقات، والله أعلم». =

وجاء: «يُطْبَعُ المُؤمِنُ على كلِّ خُلُقٍ إلا الخِيانَةَ والكَذِب»[1].

وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

وجاء في معرض الذم والكراهية، ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة.

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال؛ لأن ذلك.

أولاً: خروج عن الظاهر بغير دليل.

وثانياً: أنهما يصح تعلُّقهما بالذوات، وهي أبعد عن الأفعال من الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ الآية [المائدة: ٥٤].

«أحِبُّوا اللهَ لِما غَذَاكُم بِهِ مِنْ نِعَمِهِ[2]».

و«من الإيمان الحُبُّ في الله[3] والبُغضُ في الله»[4].

= قلت: أصاب الحاكم في مقولته، ولا سيما أن للحديث شواهد، منها:

* حديث الحسين بن علي، أخرجه الطبراني في «الكبير» (٣ / ١٤٢ / رقم ٢٨٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ٨٧٩)، والدولابي في «الذرية الطاهرة» (رقم ١٦٢)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٠٧٦، ١٠٧٧)، والخطيب في «تلخيص المتشابه» (١ / ١٦ - ١٧).

* حديث جابر بن عبدالله، أخرجه الطبراني في «مكارم الأخلاق» (رقم ١٢٠). وانظر «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٣٧٨).

(١) مضى تخريجه (ص ١٧٧)، وهو صحيح موقوفاً على سعد بن أبي وقاص.

(٢) مضى تخريجه (ص ١٧٩)، وهو ضعيف.

(٣) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوي؛ فالحب فيه تعلق بالذوات. (د).

(٤) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، ٤ =

ولا يسـوغ في هٰذه المـواضـع أن يقال: إن المراد حب الأفعال فقط؛ فكذٰلك لا يقال في الصفات ـ إذا توجَّه الحبُّ إليها في الظَّاهر ـ أن المراد الأفعال.

فصل

وإذا ثبت هٰذا؛ فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال(1)؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨].

﴿وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

«أبْغَضُ الحَلَالِ إلى اللهِ الطَّلاق»(2).

«ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنَ الله، مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ»(3).

= / ٢٢ / رقم ٤٦٨١)، والـطبـراني في «الكبير» (رقم ٧٦١٣، ٧٧٣٧، ٧٧٣٨)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ١٧٨ ـ ١٧٩)، والبغوي في «شرح السنة» (١٣ / ٥٤) بسند حسن عن أبي أُمامة مرفوعاً: «من أحبّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله؛ فقد استكمل الإيمان».

(1) لشيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة كاملة في المحبة، نشرها محمد رشاد سالم في الجزء الثاني من «جامع الرسائل»، وقد شملت جميع هٰذه المعاني التي تكلم عليها الشاطبي.

(2) مضى تضعيف المصنف له (١ / ٢٠٠)، وهو كما قال كما بيَّنتُه في التعليق عليه، والله الموفّق.

(3) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿إنما حرم ربِّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾، ٨ / ٣٠١ ـ ٣٠٢ / رقم ٤٦٣٧، وكتاب النكاح، باب الغَيرة، ٩ / ٣١٩ / رقم ٥٢٢٠، وكتـاب التـوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ويحذّركم الله نفسه﴾، ١٣ / ٢٨٣ / رقم ٧٤٠٣)، ومسلم في «صحيحه» ـ والمذكور لفظه ـ (كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، ٤ / ٢١١٣ / رقم ٢٧٦٠) عن ابن مسعود مرفوعاً.

وأخرج نحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «لا شخص أغيرُ =

وهٰذا كثير.

وإذا قلت: أحب الشجاع وأكره الجبان؛ فهٰذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وفي القرآن أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨].

﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧].

وفي الحديث: «إن اللهَ يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين»[1].

= من الله»، ١٣ / ٣٩٩ / رقم ٧٤١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب اللعان، ٣ / ١١٣٦ / رقم ١٤٩٩) ضمن حديث طويل عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً.

(١) قال أبو الليث السمرقندي في «بستانه» (ص ٢٨ في الباب الرابع والأربعين): «وروى أبو أمامة الباهلي عن النبي ﷺ أنه قال (وذكره)».

وكُتُبُ أبي الليث السمرقندي مليئة بالأحاديث والأخبار الموضوعة، وربما يذكر صاحبها فيها سنده؛ فهي مفيدة لطالب العلم الذي ينظر في الأسانيد، ويمحص عن الرواة، وهي من مظان الحكم على كثير مما هو سائد بين العوام بالوضع أو الضعف، وإن راجت على صاحبها، قال الذهبي في ترجمته في «السير» (١٦ / ٣٢٣): «وتروج عليه الأحاديث الموضوعة»، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الرد على البكري» (١٥)، وذكر جمهور مصنفي السير والأخبار وقصص الأنبياء، ومنهم أبو الليث، قال: «فهٰؤلاء لا يعرفون الصحيح من السقيم، ولا لهم خبرة بالنَّقلة، بل يجمعون فيما يروون بين الصحيح والضعيف، ولا يميزون بينهما، لٰكن منهم من يروي الجميع ويجعل العهدة على الناقل».

ولـذا قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٢٤ / رقم ٢٤٥) مستدركاً على أبي الليث: «ولٰكن ما علمته في المرفوع»، ثم قال: «نعم، عند أحمد [في «المسند» (٣ / ٤٧١ و٤ / =

= ٣٣٩)]، والحاكم في «مستدركه» [(٤ / ١٢١ ـ ١٢٢)]، والبيهقي في «الشعب» [(٥ / ٣٣ / رقم ٥٦٦٦ ، ٥٦٦٧)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ٢٣٨)] من حديث جعدة الجشمي أنه ﷺ نظر إلى رجلٍ سمين، فأومأ إلى بطنه بأصبعه، وقال: «لو كان هٰذا في غير هٰذا؛ لكان خيراً لك»، وسنده جيد.

قلت: ولٰكنه مرسل، ولم تثبت لجعدة صحبة، وانظر تفصيل ضعفه في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٣١) لشيخنا الألباني، و«الأقوال القويمة في صحة النقل من الكتب القديمة» للبقاعي، بتحقيقنا، يسر الله إتمامه ونشره.

والمذكور عند المصنف وارد في المرفوع على أنه من التوراة في كتب التفسير في سورة الأنعام عند قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الآية: ٩١].

أخرج ابن جرير في «التفسير» (٧ / ٢٦٧) ـ بسندٍ ضعيف، فيه ابن حميد ـ وابن المنذر وابن أبي حاتم ـ كما في «شرح الإحياء» (٧ / ٣٨٨) ـ من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير؛ قال: جاء رجل من اليهود يقال له (مالك بن الصيف)؛ فقال له رسول الله ﷺ: «أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى؛ هل تجد فيها أن الله يبغض الحبر السمين. . . ؟» وذكر قصة، وهو مرسل.

وذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤٧) عن سعيد بن جبير بدون إسناد، وإليهما عزاه الزيلعي في «تخريج الكشاف» (١ / ٤٤٢ ـ ٤٤٣)، وتبعه ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٦٢)، وكذا المناوي في «تخريج البيضاوي» (٢ / ٦١١ / رقم ٤٩٩).

وأخرج البيهقي في «الشعب» (٥ / ٣٣ / رقم ٥٦٦٨) بسندٍ فيه مجهول ومستور عن كعب؛ قال: «إن الله يبغض أهل البيت اللحميين والحبر السمين»، ثم أخرج عن سفيان الثوري قوله في تفسير «أهل البيت اللحميين»: «هم الذين يكثرون أكل اللحم»، ثم قال: «وهٰذا تأويل حسن غير أنَّ ظاهره الإكثار من أكل اللحم، وفي جمعه بينه وبين (الحبر السمين) كالدلالة على ذٰلك».

وأخرج أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٣٦٢) في (ترجمة مالك بن دينار) بسنده إليه؛ قال: «قرأتُ في الحكمة: إن الله يبغض كل حبر سمين».

وعند أبي نعيم في «الطب النبوي» له من طريق بشر الأعور عن عمر بن الخطاب أثر طويل، في آخره: «وإن الله ليبغض الحبر السمين» ونقل الغزالي عن ابن مسعود؛ أنه قال: «إن الله يبغض =

فإذاً؛ الحب والبغض مطلق في الذوات[1] والصفات والأفعال؛ فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني[2] وهو أن يقال: هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف ـ وهي غير المقدورة [للإنسان إذا اتصف بها][3]ـ الثواب والعقاب أم لا يصح؟

هٰذا يتصور في ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب.

[**والثاني**: أن يتعلقا معاً بها.

والثالث: أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر.

أما هٰذا الأخير؛ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما.

فأما الأول؛ فيستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً؛ فالأوصاف المشار إليها لا

= القارىء السمين»، أفاده السخاوي في «المقاصد» (ص ١٢٥).

والخلاصة هٰذا الحديث لا يصح ألبتة مرفوعاً؛ فذكر المصنف له على أنه حديث غير جيد، والله الموفق.

(١) قرر ابن القيم في «الداء والدواء» (ص ٢٨٢، ٢٩٢)، و«الفوائد» (ص ١٨٢) أنه ليس من شيء يحب لذاته إلا الله وحده.

(٢) قوله: «وأما النظر الثاني مقابل لقوله قبل في المسألة الرابعة، فأما النظر الأول؛ فإن ظاهر النقل...» إلخ، وقد وجدت في النسخة الخطية هنا زيادات يتوقف الكلام عليها كما لا يخفى على من اطلع على النسخة المطبوعة؛ فأثبتها. اهـ مصححه. (خ).

(٣) سقط من (ط).

ثواب عليها ولا عقاب][1].

والثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف؛ إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[2]، أو من جهة متعلقاتها، فإن كان الأول؛ لزم في كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً، ومعاقباً عليها أيضاً كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة، وذلك محال، وإن كان من حيث متعلقاتها؛ فالثواب والعقاب على المتعلقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا عليها؛ فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب، وهو المطلوب.

وأما الثاني؛ فيستدل عليه أيضاً بأمرين:

أحدهما: أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها، والحب والبغض من الله تعالى؛ إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك، وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الذات لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى[3]، وهذا رأي طائفة

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) هناك ثالث، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة؛ فلا اجتماع للضدين كما سبق له في مثل «والله يحب المحسنين»، وحينئذ؛ فلا يتم هذا الدليل، وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى. (د).

(3) الآيات والأحاديث طافحة بإضافة المحبة إلى الله، ولا مانع من اعتقاد أنها صفة غير الإرادة والإحسان والثناء؛ فنقول: إن لله حبّاً ليس من نوع الحب المضاف إلى المخلوق، كما أن علمه وإرادته ليسا من نوع علم المخلوق وإرادته. (خ).

قلت: اعتقاد هذا هو الواجب، وانظر تعليقنا بعد الآتي.

أخـرى، وعلى كلا الـوجهين؛ فالحب والبغض راجعـان إلى نفس الإنعام أو الانتقـام، وهمـا عين الثـواب والعقاب[1]؛ فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب.

والثاني: أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب؛ فتعلقهما بالصفات؛ إما أن يستلزم الثواب والعقاب، أو لا، فإن استلزم؛ فهو المطلوب، وإن لم يستلزم؛ فتعلق الحب والبغض إما للذات، وهو محال[2]، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى، وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يتكمل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار، وإما للعبد، وهو الجزاء؛ لا زائد[3] يرجع للعبد إلا ذٰلك[4].

(١) قد يقال: إن الثواب والعقاب أخص من الإنعام والانتقام؛ لأن الأولين منظور فيهما إلى الـدار الآخرة، أما الإنعام وما معه؛ فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا؛ فقد يحمل في هٰذه الموارد على الإحسان في الدنيا والنوازل فيها، فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام، وقد عرفت ما فيه. (د).

(٢) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضي للاستحالة، إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه: «إما للعبد»؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة، فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً؛ إلا أنه حينئذ يكون هٰذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه. (د).

(٣) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «إذ لا يرجع...».

(٤) كلام المصنف رحمه الله تعالى في صفتي الحب والبغض من التأويل المردود، وليس عى منهج السَّلف الصالح في إثبات ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته نبيه ﷺ لربه؛ فإنه سبحانه نزه نفسه ثم أعقب ذٰلـك بمـدحـه رسله؛ لأنه لا يصدر عنهم إلا ما يليق به جل جلاله، وذٰلك في قوله: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين﴾.

ومن بين هٰذه الصفـات التي وردت في الكتاب وصحيح السنة على وجه الإثبات الحب والبغض، وهي صفات الفعل لله عز وجل، نمرُّها كما جاءت من غير تأويل، وهي له سبحانه صفات =

. . . .

= حقيقية على ما يليق به، ولا تشبــه ما يتّصف به المخلوق من ذٰلـك، ولا يلزم منهـا ما يلزم في المخلوق، وهٰـذا أوقع المصنف وغيره في حمأة التأويل الذي هو في حقيقته ضرب من ضروب التّعطيل؛ لأنه نفي هٰذه الصفات بحجة أنها إرادة؛ فالحب عنده الإنعام أو إرادته، وقال غيره: إرادة الثواب، والبغض والسخط والكراهة والغضب الانتقام أو إرادته، وقال غيره: إرادة العقاب؛ فإرجاع هٰذه الصفات إلى الإرادة أو إيقاع الفعل خطأ ظاهر، وخلاف مذهب السلف الصالح.

قال ابن أبي العز الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية» (٥٢٤) معلّقاً على مقولة الطحاوي في «عقيدتـه» المشهـورة المجمع عليها: «والله يغضب ويرضى، لا كأحد من الورى» ما نصه: «ومـذهب السلف وسـائر الأئمـة إثبـات صفة الغضب، والرضى، والعداوة، والولاية، والحب، والبغض، ونحـو ذٰلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة، ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى؛ كما يقولون مثل ذٰلك في السمع والبصر والكلام وسائر الصفات».

ثم قال رحمـه الله تعالى (ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦): «ويقال لمن تأوّل الغضب والرضى بإرادة الإحسان: لما تأوّلت هٰذا؟ فلا بد أن يقول: إن الغضب غليان دم القلب، والرضى الميل والشهوة، وذٰلك لا يليق بالله تعالى؛ فيقال له: غليان دم القلب في الآدمي ينشأ عن صفة الغضب، لا أنه الغضب.

ويقـال له: وكذٰلك الإرادة والمشيئة فينا؛ فهي ميل الحي إلى الشيء، أو إلى ما يلائمه ويناسبه؛ فإنَّ الحي منا لا يريد إلا ما يجلب له منفعة أو يدفع عنه مضرة، وهو محتاج إلى ما يريده ومفتقر إليه، ويزداد بوجوده، وينتقص بعدمه؛ فالمعنى الذي صرفت إليه اللفظ كالمعنى الذي صرفته عنه سواء، فإن جاز هٰذا جاز ذاك، وإن امتنع هٰذا امتنع ذاك.

فإن قال: الإرادة التي يوصف بها مخالفة للإرادة التي يوصف بها العبد، وإن كان كل منهما حقيقة؟ قيل له: فقل: إن الغضب والرضى الذي يوصف الله به مخالف لما يوصف به العبد، وإن كان كل منهما حقيقة.

فإذا كان ما يقوله في الإرادة يمكن أن يقال في هٰذه الصفات؛ لم يتعين التأويل، بل يجب تركه؛ لأنك تسلم من التناقض وتسلم أيضاً من تعطيل أسماء الله تعالى وصفاته بلا موجب؛ فإن صرف القرآن عن ظاهره وحقيقته بغير موجب حرام، ولا يكون الموجب للصرف ما دله عليه عقله؛ إذ العقول مختلفة، فكلٌّ يقول: إن عقله دله على خلاف ما يقوله الآخر». =

. . . .

= وهٰذا الذي ذكره ابن أبي العز الحنفي هو الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في كثير من المناسبات؛ فقد توجَّها رحمهما اللـه تعالى إلى من أوَّل هٰذه الصفات بالنَّقد، وإليك بعضاً من كلامهما.

قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٣ / ١٧ - ١٨): «. . . فإن كان المخاطب ممن يقـول بأن الله حيّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، ويجعل ذٰلك حقيقة وينازع في محبته ورضـاه، وغضبه وكراهته؛ فيجعل ذٰلك مجازاً ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات؛ فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر.

فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين؛ فكذٰلك محبَّته ورضاه وغضبه، وهٰذا هو التمثيل.

وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به؛ قيل له: وكذٰلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضى وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام؛ فيقال له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت: هٰذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهٰذا غضب المخلوق».

وبنحوه في «المجموع» أيضاً (٦ / ١١٩ - ١٢٠).

وعـرض ابن القيم شُبَـهَ المأوِّلة لهٰذه الصِّفات، وردها بحجج دامغة؛ فقال في «مختصر الصواعق المرسلة» (١ / ٢٣): «فإن قلت: إنَّ إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتجسيماً، وإثبات حقائق هٰذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم؛ فإنها لا تعقل إلا في الأجسام؛ فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه. قيل لك: وكذٰلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذٰلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذٰلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هٰذه؟!» انتهى.

فهٰذا كلام متين قوي للغاية، وهو في مناقشة ما أورده من تأول هـٰذه الصفات؛ فالحق وأهل =

. . . .

= الحق يثبتون هٰذه الصفات لله عز وجل على أنها صفات فعلية ذاتية حقيقية له سبحانه على ما يليق به؛ فلا تقتضي عندهم نقصاً ولا تشبيهاً، كما أنهم يثبتون لازم تلك الصفات، وهي إرادته سبحانه الثواب والعقاب، ولٰكن لا يوجبان ذٰلك عليه؛ كما تقول المعتزلة، ولا يقولون بما قد يفهم من كلام المصنف وصرَّح به بعض أهل التعطيل من أن تفسير سخطه وكرهه بزعمهم ما يقعون فيه من البلايا والهلكة والضيق والشدة، وآية ذٰلك عندهم ما يتقلَّب فيه الناس من هٰذه الحالات، وما أشبهها، وأن حبه ورضاه عكس ذٰلك؛ فهٰذه دعوى ما رأينا أبطل ولا أبعد من صحيح لغات العرب والعجم منها؛ ففيها: إذا كان أولياء الله المؤمنون من رسله وأنبيائه وسائر أوليائه في ضيق وشدَّة وعِوَزٍ من المآكل والمشارب، وفي خوف وبلاء، كانوا على حسب هٰذه الدعوى في سخط من الله وغضب وعقاب، وإذا كان الكافر في خصب ودعة وأمن وعافية، واتسعت عليه دنياه من مآكل الحرام وشرب الخمور؛ كانوا في رضى من الله وفي محبة، ما رأينا تأويلاً أبعد عن الحق من هٰذا التأويل، اللهم إنا نبرأ إليك منه، ونبرأ من كل ما يخالف منهج السلف في العقيدة والدعوة والعلم والعمل، ومن كل من يطعن فيه وفي أهله قديماً وحديثاً، والحاصل أن تأويل الحب والبغض الوارد عند المصنف بنفس الإنعام أو الانتقام، أو أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام مخالف لما عليه السلف الصالح، وفيه تعطيل لهـاتين الصفتين؛ لأن معناه: إنَّ الله تعالى لا يحب، وإنما محبته محبة طاعته وعبادته، وإرادته الإحسان إليهم، والذي دل عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها أن الله تعالى يُحِبُّ ويُحَبُّ لذاته، وأما حب ثوابه؛ فدرجة نازلة كما قاله الطوفي، نقله في «أقاويل الثقات» (٧٧)، وفيه قوله أيضاً: «وأول من أنكر المحبة في الإسلام الجعد بن درهم»، وحكاه شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٢ / ٣٥٤) عن الجعد أيضاً، والصواب إثبات صفة المحبة والبغض التي تليقان بجلاله وعظمته.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢ / ٣٥٤): «إنّ الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أثبت محبة الله لعباده المؤمنين له؛ كقوله تعالى: ﴿**والذين آمنوا أشد حباً لله**﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿**أحب إليكم من الله ورسوله**﴾ [التوبة: ٢٤]، وقـولـه: ﴿**إن الله يحب المتقين**﴾ [التوبة: ٧]، ﴿**يحب المحسنين**﴾ [البقرة: ١٣٥]، ﴿**يحب التوابين ويحب المتطهرين**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿**يحب المقسطين**﴾ [الممتحنة: ٨]، وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب =

. . . .

= إليه مما سواهما. . .».

قلت: أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، ١ / ٦٠ / رقم ١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، ١ / ٦٦ / رقم ٤٣) عن أنس.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد أجمع سلف الأمة وأئمتها على إثبات محبة الله تعالى لعباده المؤمنين ومحبتهم له، وهٰذا أصل دين الخليل إمام الحنفاء عليه السلام».

قلت: ليت شعري بماذا يجيب النافون للمحبة عن مثل قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٠٤٠)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٦٣٧) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إن الله عز وجل إذا أحب عبداً قال لجبريل عليه السلام: إني أحب فلاناً فأحبه. قال: فيقول جبريل عليه السلام لأهل السماء: إن ربكم عز وجل يحب فلاناً فأحبوه، قال: فيحبه أهل السماء، ويوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغضه فمثل ذٰلك».

إذن؛ فليس للتأويلات والمقولات المذكورة وجع سائغ، ولو قدر أن بعضها فيه لازم صفتي الحب والبغض، وأنها تفسير لهما يلازمهما؛ فإن بعضها الآخر فيه باطل؛ كما قدَّمناه، ويعجبني بهٰذا الصدد ما قاله العلامة القاسمي رحمه الله تعالى في «محاسن التأويل» (٦ / ٢٥٣ ـ ٢٥٤): «مذهب السلف في المحبة المسندة له تعالى أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها كما تقدم في الفاتحة في ﴿الرحمٰن الرحيم﴾.

فتأويل مثل الزمخشري لها بإثابته تعالى لهم أحسن الثواب، وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم، تفسير باللازم منزع كلامي لا سلفي» انتهى.

فالتأويل المذكور منزعه اعتزالي، ولذا تعقب ابن المنير الزمخشري بكلام طويل، ومما قال في «الانتصاف» (١ / ٣٤٥ ـ ٣٤٦): «فليس معلوم أكمل ولا أجمل من المعبود الحق؛ فاللذة الحاصلة في معرفته تعالى ومعرفة جلاله وكماله تكون أعظم، والمحبة المنبعثة عنها تكون أمكن، وإذا حصلت هٰذه المحبة بعثت على الطاعات والموافقات؛ فقد تحصل من ذٰلك أن محبة العبد ممكنة، بل واقعة من كل مؤمن؛ فهي من لوازم الإيمان وشروطه، والناس فيها متفاوتون بحسب تفاوت إيمانهم، وإذا كان كذٰلك؛ وجب تفسير محبة العبد لله بمعناها الحقيقي لغة، وكانت الطاعة والموافقات كالمسبب عنها والمغاير لها؛ ألا ترى إلى الأعرابي الذي سأل عن الساعة؛ فقال النبي =

وأمر ثالث[1]: وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهـو[2] الأفعال فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجـزاء عليها بدون تلك الصفات، أو لا، فإن كان الجزاء متفاوتاً؛ فقد صار للصفات قسط من الجزاء، وهو المطلوب، وإن كان متساوياً؛ لزم أن يكون فعل أشجِّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن[3] استـويا في الفعـل، وذٰلـك غير صحيح؛ لمـا يلزم عليه من أن يكون المحبـوب عنـد الله مسـاوياً لما ليس بمحبوب، واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذٰلك.

وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[4]، وبالعكس، وهو محال؛ فثبت أن للوصف حظّاً من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت [أن له][5] حظّاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء؛ فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازى عليها، وذٰلك ما أردنا.

= ﷺ: «ما أعددت لها؟». قال: ما أعددت لها كبير عمل، ولٰكن حب الله ورسوله. فقال عليه الصلاة والسلام: «أنت مع من أحببت».

فهٰذا الحديث ناطق بأن المفهوم من المحبة لله غير الأعمال والتزام الطاعات؛ لأن الأعرابي نفاها وأثبت الحب، وأقرَّه عليه الصلاة والسلام على ذٰلك. وانظر منه (٤ / ٩)، وهو بذيل «الكشاف» ط ـ دار المعرفة.

(١) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً، ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله؛ لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات، أما في هٰذا؛ فجعلهما متعلقين بتوابع هٰذه الصفات ولواحقها من الأفعال، ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر بثلاثة أمور. (د).

(٢) في (ط): «وهي».

(٣) الواو للحال، وإن زائدة. (د).

(٤) من أين هٰذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط)، ولذا جاءت التي بعدها «حظ» بالرفع.

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل.

أمـا الأول؛ فإن الثـواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف، وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب؛ فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً[1]، علم بها أو لم يعلم، والثاني كشارب الخمر، ومن أتى عرّافاً؛ فإنه جاء «أن الصلاةَ لا تُقْبَلُ منه أربعين يوماً»[2]، ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته إذا استكملت

---

(١) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز؛ وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى؛ فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها، وكذا الأحاديث مثل: «إذا أحب الله قوماً ابتلاهم؛ فمن رضي فله الرضى، ومن سخط فله السخط»، وعليه؛ فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا، ولا شك أن ذٰلك مقدور للمكلف ومطلوب منه؛ فلا يتم له ما أراده هنا، وبه يعلم أيضاً ما في قوله: «علم بها أو لم يعلم»؛ فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب، وسيأتي تتميم لهٰذا الكلام قريباً. (د).

قلت: وصرح العز بن عبدالسلام في «القواعد الصغرى» (ص ٩٦) بما قاله المعلق، ونص عبارته: «لا أجر ولا وزر إلا على فعل مكتسب؛ فالمصائب لا أجر عليها لأنها غير مكتسبة، بل الأمر على الصبر عليها أو الرضى بها»، ونحوه في «قواعد الأحكام» (١ / ١١٥) له أيضاً.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٥١ / رقم ٢٢٣٠) عن صفية عن بعض أزواج النبي ﷺ عن النبي ﷺ؛ قال: «من أتى عرَّافاً فسأله عن شيء؛ لم تُقبل له صلاةُ أربعين يوماً»، وأخرج النسائي في «المجتبى» (كتاب الأشربة، باب ذكر الرواية المبيِّنة عن صلوات شارب الخمر، ٨ / ٣١٤، وباب ذكر الآثام المتولِّدة عن شرب الخمـر من ترك الصلوات، ٨ / ٣١٦، وبـاب توبة شارب الخمر، ٨ / ٣١٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب من شرب الخمر لم تقبل له صلاة، ٢ / ١١٢٠ - ١١٢١ / رقم ٣٣٧٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٧٦، ١٨٩، ١٩٧)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١١١)، والبزّار في «مسنده» (رقم ٢٩٣٦ - زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٠ - ٣١ و٤ / ١٤٦) =

أركانها وشروطها، ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم، عدلاً كان أو فاسقاً، وإذا لم يتلازما؛ لا[1] يصح هٰذا الدليل.

وأما الثاني؛ فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء، فقوله: إن الجزاء وقع على الفعل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف؛ فقد ثبت بطلانه، وإن أراد به مع اقتران الوصف؛ فقد صار للوصف[2] أثر في الثواب والعقاب[3]، وذٰلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه.

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته:

[أما الأول][4]، فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب؛ امتنع[5] أن يتعلقا بما هو غير مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأما الثاني؛ فإن القسمة غير منحصرة؛ إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب، وذٰلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وأما الثالث؛ فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات؛ فوقوعها على حسبها[6] في الكمال أو النقصان، فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال

= عن عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً: «لا يشرب الخمرَ رجلٌ من أمّتي فيقبل الله منه صلاةً أربعين يوماً»، وإسناده صحيح.

(١) في الأصل و (ط): «لم».

(٢) في الأصل: «الوصف». (٣) في (ط): «أو العقاب».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط) و (خ).

(٥) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب، وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً. (د).

(٦) أي: فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً؛ فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث. (د).

الصانع وبالضد؛ فكذٰلك هٰهنا، وعند ذٰلك يختص الثواب بالأفعال، ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب.

فالحـاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان، ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هٰذا، ولا حاجة إليه في هٰذا الموضع، وبالله التوفيق.

* * * * *

المسألة الخامسة

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف، وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لٰكنه شاق عليه، فهٰذا موضعه؛ فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق، ولذٰلك ثبت[1] في الشرائع الأُول التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق.

[وأيضاً؛ فإن التكليف بما لا يطاق][2] قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلمـاء من الأشعـرية وغيرهم[3].

---

(١) لو قال بدليل أنه ثبت. . . إلخ؛ لكان أظهر؛ أي: وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً؛ فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين؛ إلا أن يقال: إنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة استئناس فقط، حتى كأنه مفرع على الدعوى، وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هٰذه الشريعة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) انعقد الإجماع على أنه لم يقع التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه، وهو الممتنع لنفس مفهومه؛ كالجمع بين الضدين، أو لاستحالة تعلق قدرة العبد به مع صحة وجوده في نفسه كخلق الجواهر، أو لمجرى العادة كالطيران في الهواء، وأما ما يكون في ذاته ممكناً عقلاً وعادة وإنما يمتنع حيث سبق في علم الله أنه لا يقع؛ فلا نزاع في جواز التكليف به ووقوعه كإيمان كثير ممن بلغتهم الدعوة وماتوا وهم كافرون. (خ).

قلت: اختار هٰذا الآمدي في «أحكامه» (١ / ١٩٢) ونقله عن الغزالي، واختاره صاحب «المنهاج» (١ / ١٧٢ ـ مع الإبهاج)، وبه قال ابن دقيق العيد. انظر: «البحر المحيط» (١ / ٢٢٠).

وفصَّل هٰذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٤ / ١٧٥ ـ ١٧٧ و٨ / ٤٦٩ وما بعدها) وتلميذه ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤ / ١٧٥ ـ ١٧٧) بما لا مزيد عليه، وكلام ابن القيم عليها مختصر قوي، وهو عبارة عن قواعد وضوابط، ولذا آثرتُ نقله بحرفه، قال رحمه الله تعالى: «الفعل بالنسبة إلى التكليف نوعان: **أحدهما** اتفق الناس على جوازه ووقوعه واختلفوا في =

. . . .

= نسبة إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق، **والثاني**: اتفق الناس على أنه لا يطاق، وتنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه، ولم يثبت بحمد الله أمر اتفق المسلمون على أنه لا يطاق وقالوا: إنه يكلف به العبد، ولا اتفق المسلمون على فعل كلف به العبد وأطلقوا القول عليه بأنه لا يطاق.

وللمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله، والصواب أنها نوعان: نوع قبله وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له؛ فليست شرطاً في التكليف.

المأخذ الثاني: أن تعلق علم الله سبحانه بعدم وقوع الفعل هل يخرجه عن كونه مقدوراً للعبد، فمن أخرجه عن كونه مقدوراً قال الأمر به أمر بما لا يطاق، ومن لم يخرجه عن كونه مقدوراً لم يطلق عليه ذٰلك، والصواب أنه لا يخرجه عن كونه مقدوراً القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدور القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدور القدرة الموجبة للفعل المقارنة له.

المأخذ الثالث: أن ما تعلق علم الله بأنه لا يكون من أفعال المكلفين نوعان: **أحدهما**: أن يتعلق بأنه لا يكون لعدم القدرة عليه؛ فهٰذا لا يكون ممكناً مقدوراً ولا مكلفاً به، **الثاني**: ما تعلق بأنه لا يكون لعدم إرادة العبد له؛ فهٰذا لا يخرج بهٰذا العلم عن الإمكان، ولا عن جواز الأمر به ووقوعه، ولهٰذا مأخذ رابع وهو من أدقها وأغمضها، وهو أن ما علم الله أنه لا يكون لعدم مشيئته له ولو شاء للعبد لفعله؛ هل يخرجه عدم مشيئة الرب تعالى له عن كونه مقدوراً ويجعل الأمر به أمراً بما لا يطاق؟ والصواب أن عدم مشيئة الرب له لا يخرجه عن كونه ممكناً في نفسه، كما أن عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإنما يخرج الفعل عن الإمكان إذا كان بحيث لو أراده الفاعل؛ لم يمكنه فعله، وأما امتناعه لعدم مشيئته؛ فلا يخرجه عن كونه مقدوراً ويجعله محالاً.

فإن قيل: هو موقوف على مشيئة الله وهي غير مقدورة للعبد، والموقوف على غير المقدور غير مقدور؛ قيل: إنما يكون غير مقدور إذا كان بحيث لو أراده العبد لم يقدر عليه؛ فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه، فأما إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له؛ فهٰذا لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإن كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الرب تعالى، كما أن عدم وقوع الفعل من الله لعدم مشيئته له لا يخرجه عن كونه مقدوراً له وإن كانت مشيئته تعالى موقوفة على غيرها من صفاته؛ كعلمه، =

وأما المعتزلة؛ فذٰلك أصلهم[1]، بخلاف التكليف بما يشق، فإذا كان كذٰلك؛ فلا بد من النظر في ذٰلك بالنسبة إلى هٰذه الشريعة الفاضلة.

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى «المشقة»، وهي في

= وحكمته؛ فالنزاع في هٰذا الأصل يتنوع إلى النظر إلى المأمور به وإلى النظر إلى جواز الأمر به ووقوعه، ومن جعل القسمين واحداً أو ادعى جواز الأمر به مطلقاً لوقوع بعض الأقسام التي يظنها مما لا مطاق وقاس عليها النوع الذي اتفق الناس على أنه لا يطاق، وأن وقوع ذٰلك النوع يستلزم لوقوع القسم المتفق على أنه لا يطاق أو على جوازه؛ فقد أخطأ خطأً بيناً، فإن من قاس الصحيح المتمكن من الفعل القادر عليه الذي لو أراده لفعله على العاجز عن الفعل؛ إما لاستحالته في نفسه، أو لعجزه عنه لجامع ما يشتركان فيه من كون الاستطاعة مع الفعل، ومن تعلق علم الرب تعالى بعدم وقوع الفعل منهما؛ فقد جمع بين ما علم الفرق بينهما عقلاً وشرعاً وحسّاً، وهٰذا من أفسد القياس وأبطله، والعبد مأمور من جهة الرب تعالى ومنهي، وعند هٰؤلاء أن أوامره تكليف لما لا يطاق؛ فهي غير مقدورة للعبد، وهو مجبور على ما فعله من نواهيه، فتركها غير مقدور له؛ فلا هو قادر على فعل ما أمر به، ولا على ترك ما ارتكبه مما نهي عنه، بل هو مجبور في باب النواهي مكلف بما لا يطيقه في باب الأوامر، وبإزاء هٰؤلاء القدرية الذين يقولون: إن فعل العبد لا يتوقف على مشيئة الله ولا هو مقدور له سبحانه، وأنه يفعله بدون مشيئة الله لفعله ويتركه بدون مشيئة الله لتركه؛ فهو الذي جعل نفسه مؤمناً وكافراً وبراً وفاجراً ومطيعاً وعاصياً، والله لم يجعله كذٰلك، ولا شاء منه أفعاله، ولا خلقها، ولا يوصف بالقدرة عليها، وقول هٰؤلاء شر من قول أولٰئك من وجه، وقول أولٰئك شر من قول هٰؤلاء من وجه، وكلاهما ناكب عن الحق حائد عن الصراط المستقيم».

(1) لأنهم يشترطون في الأمر الإرادة، فلما اشترطوا كون الأمر مريداً لوقوع ما أمر به؛ استحال عندهم تكليف المستحيل وما لا يطاق؛ لأن الله إذا أمر بإيقاع أمر مستحيل؛ فلا شك أنه سبحانه عالم بأنه لا يقع، ومن أصلهم: أن الآمر يريد وقوع ما أمر به، والجمع بين العلم بعدم وقوعه وإرادته بأن يقع متناف، وكذٰلك قولهم: إن القدرة قبل الفعل، وتقدم بيان ذٰلك في كلام ابن القيم، وهٰذا مراد المصنف بقوله: «فذٰلك أصلهم».

انظر «سلاسل الذهب» (١٣٧)، و«البحر المحيط» (١ / ٢١٩) للزركشي، و«المعتمد» (١ / ١٥٠، ١٧٧).

أصل اللغة من قولك: شَقَّ عليَّ الشَّيءُ [يشق] شَقّاً ومشقة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧].

والشِّق هو الاسم من المشقَّة[1]، وهٰذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي؛ اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحـدهـا: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره؛ فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمقعد إذا تكلَّف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذٰلك؛ فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفسه المشقة؛ سمي العمل شاقاً والتعب في تكلف[2] حمله مشقة.

والثاني: أن يكون خاصّاً بالمقدور عليه؛ إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس[3] في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلا أن هٰذا الوجه على ضربين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها، وهٰذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهـورة في اصـطلاح الفقهـاء؛ كالصَّوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: أن لا تكون مختصة، ولٰكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليهـا؛ صارت شاقـة، ولحقت المشقـة العامل بها، ويوجد هٰذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام

---

(١) انظر مادة (ش ق) من «اللسان» و«النهاية» (٢ / ٤٩١) لابن الأثير.

(٢) في (ط): «تطلب».

(٣) في (ط): «النفس».

يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول، وهٰذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللاً، حسبما نبَّه عليه نهْيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال[١]، وعن التنطع[٢] والتكلف[٣]، وقال: «خُذُوا مِن الأعمالِ ما تُطيقُون؛ فإنَّ الله لَنْ يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»[٤].

وقوله: «القصدَ القصدَ تَبْلُغوا»[٥].

والأخبار هنا كثيرة، وللتنبيه عليها موضع آخر[٦]؛ فهٰذه مشقة ناشئة من أمر كلي، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

---

(١) كما سيأتي (ص ٢٣٩).

(٢) كما سيأتي (ص ٢٢٨).

(٣) كما مضى (ص ١ / ٤٥، ٢٥٧).

(٤) سيأتي تخريجه في (ص ٤٠٥، وتقدم ١ / ٥٢٦)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٥) جزء من حديث أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا؛ إلا أن يتغمدني الله برحمته؛ سدِّدوا وقاربوا، واغدُوا وروحوا، وشيءٌ من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٤٦٣ - واللفظ له - ورقم ٥٦٧٣)، ومسلم في «الصحيح» (١٧ / ١٥٩ - ١٦٠ / شرح النووي)، وابن ماجه في «السنن» (٤٢٠١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٣٥، ٢٥٦، ٢٦٤، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٤٣ - ٣٤٤، ٣٨٥ - ٣٨٦، ٣٩٠، ٤٥١ - ٤٥٢، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٣، ٤٨٨، ٤٩٥، ٥٠٣، ٥٠٩، ٥١٤، ٥١٩، ٥٢٤، ٥٣٧)، وفي «الزهد» (٤٧٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٣٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (٣٤٨، ٣٥٠، ٦٦٠)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٢٠٥٦٢)، والبزار كما في «كشف الأستار» (٣٤٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٧٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ١٢٩ و٨ / ٣٧٩)، والبغوي في «شرح السنة» (٤١٩٢، ٤١٩٣، ٤١٩٤).

وقد شرحه ابن رجب في جزء مفرد مطبوع، عنوانه «المحجّة في سير الدُّلْجة».

(٦) انظرها فيما يأتي.

والوجه الثالث: أن يكون خاصّاً بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولٰكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس؛ ولذٰلك أطلق عليه لفظ «التكليف»، وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: «كلفتُه تكليفاً» إذا حمَّلتَه أمراً يشق عليه وأمرته به، و«تكلفت الشيء» إذا تحملتَه على مشقة، وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلاَّ تكلفاً؛ فمثل هٰذا يسمى مشقة بهٰذا الاعتبار لأنه إلقاء بالمقاليد[1]، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم[2] عما قبله؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذٰلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهٰذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة[3]:

فأما الأول؛ فقد تخلص في الأصول، وتقدم ما يتعلَّق به.

وأما الثاني: وهي:

---

(١) المقاليد: الخزائن والمفاتيح، انظر: «اللسان» (مادة ق ل د، ٣ / ٣٦٦).

(٢) المراد قد ينشأ عنه، لا أنه لا ينفك عنه، وإلا؛ لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة، كما قال هنا، وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع، وهو يخالف قوله في الثالث: «ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد». (د).

(٣) أي: لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني، حيث جعله ضربين. (د).

قلت: نحو المذكور عند المصنف ـ مع اختلاف في العرض والعد وتشابه في المضمون ـ تراه في «قواعد الأحكام» (٢ / ٧، ٨)، و«شرح الفروق» (١ / ١١٩) لابن الشاط.

المسألة السادسة

فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعنات[1] فيه، والدليل على ذٰلك أمور[2]:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦].

وفي[3] الحديث: «قال الله تعالى: قد فَعَلْتُ»[4].

وجاء: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

---

(١) هٰكذا في (خ)، وفي الأصل و(ط): «بالمشاق والإعنات»، وفي (د) مثله؛ إلا أنه قال «بالشاق». وفي (ماء / ص ١٦٦): «بالمشاق الإعنات فيه ولا في أموره».

(٢) انظر المسألة وبسطها مع أدلتها في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٤ / ١٠٢ - ١٠٤، ١٠٨ - ١٠٩، ١٣٧ - ١٣٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٦٨)، و«روضة المحبين» (١٨١).

(٣) هو تمام الدليل؛ لأن الآية دعاء بذٰلك، والحديث فيه الإجابة. (د).

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٢١ - ٢٢٢ / رقم ٢٩٩٢)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤ / رقم ٧٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٦)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٩٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢١٠ - ٢١١)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٦٧ - ٦٨)، وابن حبان في «الصحيح» (١١ / ٤٥٨ / رقم ٥٠٦٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨].

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨].

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٦][1].

وفي الحديث: «بُعِثْتُ بالحَنيفيَّةِ السَّمْحَة»[2].

«وما خُيِّر بين شيئين؛ إلا اختارَ أيسَرَهُما ما لم يَكُنْ إثماً»[3].

---

(١) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك؛ فلذا قال: «الآية». (د).

(٢) أخرجه أبو بكر بن سلمان الفقيه في «مجلس من الأمالي» (١٦ / ١)، والخطيب في «التاريخ» (٧ / ٢٠٩)، وابن النجار في «ذيل تاريخ بغداد» (١٨ / ٥) عن جابر مرفوعاً بإسنادٍ ضعيف، فيه مسلم بن عبد ربه، ضعَّفه الأزدي، وضعَّف إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٤ / ١٤٩)، ولكن قال العلائي ـ كما في «فيض القدير» ـ: «مسلم ضعَّفه الأزدي، ولم أجد أحداً وثقه، ولكن له طرق ثلاث، ليس يبعد أن لا ينزل بسببها عن درجة الحسن».

قلت: أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١٩٢) عن حبيب بن أبي ثابت مرفوعاً، وهو مرسل.

وأخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٢٠٤) عن أبي أمامة مرفوعاً: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكن بعثتُ بالحنيفية السمحاء»، وإسناده ضعيف.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١١٦، ٢٣٣) عن عائشة، وفي آخره: «إني أرسلت بحنيفيَّة سمحة»، وسنده حسن، وحسنه ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ٤٣) وفيه: «وفي الباب عن أبي بن كعب وجابر وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة وأسعد بن عبدالله الخزاعي وغيرهم»، ونحوه في «هدي الساري» (ص ١٢٠).

وقد خرجتُ بعضها في تحقيقي لرسالة السخاوي: «الجواب الذي انضبط عن لا تكن حُلواً فتُسترط» (ص ٤٤ ـ ٤٦).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٠، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ «يسِّروا ولا تعسِّروا»، ١٠ / ٥٢٤ / رقم ٦١٢٦، =

وإنما قال: «ما لم يكن إثماً»؛ لأن ترك الإثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك[1]، إلى أشباه ذٰلك مما في هٰذا المعنى، ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريداً للحرج والعسر، وذٰلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كَرُخَصِ القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرَّمات في الاضطرار؛ فإنَّ هٰذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذٰلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال، ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف؛ لما كان ثم ترخيص[2] ولا تخفيف.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، و[3] لو كان واقعاً لحصل في الشَّريعة التناقض

= وكتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، ١٢ / ٨٦ / رقم ٦٧٨٦، وباب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٦ / رقم ٦٨٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، ٤ / ١٨١٣ / رقم ٢٣٢٧)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٩٠٢ - ٩٠٣)، وإسحاق بن راهويه في «مسنده» (رقم ٢٧٠)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب التجاوز في الأمر، ٤ / ٢٥٠ / رقم ٤٧٨٥)، وابن أبي داود في «مسند عائشة» (رقم ١٥، ٩٢)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ وآدابه» (٣٥، ٣٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وقولها: «ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً؛ كان أبعد الناس منه» ينادي بأن المراد التخيير بين أمرين من أمور الدنيا، وأن المخير له غير الله من المخلوقين إذ لا يصح أن يقع من الله تخيير بين إثم وغيره».

(١) هٰذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك لما فيه من الحيثية المذكورة، وبالجملة؛ فقوله: «وإنما قال... إلخ» غير ظاهر. (د).

(٢) أي: في الضرب الأول، وقوله: «ولا تخفيف»؛ أي: في الضرب الثاني. (د).

(٣) في الحقيقة هو دليل رابع، فلو قال: والرابع أو وأيضاً مثلاً؛ لكان أظهر. (د).

والاختلاف، وذٰلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير؛ كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزَّهة عن ذٰلك.

وأما الثالث، وهي:

* * * * *

المسألة السابعة

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولٰكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف[1] وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمُّونه بذٰلك؛ فكذٰلك المعتاد في التَّكاليف.

وإلى هٰذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعدّ مشقة عادة، [والتي تعدُّ مشقة][2]، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى[3] وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله؛ فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذٰلك في الغالب؛ فلا يعدّ في العادة مشقة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هٰذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته، ولٰكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذٰلك التكاليف؛ فعلى هٰذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة[4].

(١) أي: باتخاذ الحرفة والصنعة.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ومن نسخة (ماء / ص ١٦٧).

(٣) في النسخ المطبوعة: «وإلى».

(٤) صفوة ما حرره القرافي في هٰذا الصدد من الفرق (الرابع عشر) أن المشاق قسمان: قسم لا تنفك عنه العبادة؛ كالوضوء في البرد، والمخاطرة بالنفس في الجهاد؛ فهٰذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لأنه قرر معها، ثانيهما: المشاق التي تنفك العبادة عنها، وهي ثلاثة أنواع متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف، ومتفق على عدم اعتباره لكونه ضعيفاً، ومختلف فيه لتجاذب الطرفين له، والضابط في المشاق المؤثرة يرجع إلى اجتهاد الفقيه، وهو لا يكاد يصيب الحقيقة إلا أن ينظر إلى مقام العبادة وأهميتها في نفسها، ثم إلى مقدار التعب والضرر الذي يلحق المكلف من الدخول فيها. (خ).

وإذا تقرر هٰذا؛ فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذٰلك من المصالح العائدة على المكلف، والدليل على ذٰلك ما تقدم[1] في المسألة قبل هٰذا.

فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه:

أحدها: أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذٰلك؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة؛ فقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] معناه: لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة؛ فقد ثبت التكليف بما هو مشقة، فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة، لتسمية الشرع له تكليفاً[2]؛ فهي إذاً مقصودة له، وعلى هٰذا النحو

---

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف، أما هنا؛ فالمشقة هي المعتادة، وإذا كان الموضوع مختلفاً؛ فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة، فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله: «ولو كان. . . إلخ»؛ فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث؛ لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير، ولٰكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة، كذٰلك لا يقصد رفعها، وهو لا يوافق هٰذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه؛ فلا يبقى إلا بعض الآيات. (د).

قلت: انظر في المسألة وأدلتها: «قواعد الأحكام» (١ / ٢٥، ٢٩) للعز بن عبدالسلام، و«رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧٣ وما بعدها) ليعقوب الباحسين.

(٢) استقرأ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى هٰذه الكلمة في الكتاب والسنة، وأفادا أنه لم يأت فيهما تسمية أوامر الله وشرائعه «تكليفاً»، بل سماها روحاً =

يتنزل[1] قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأشباهه.

والثاني: أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلومٌ أن مجرد التكليف يستلزم المشقة؛ فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك، فإذاً يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب، وقد مر تقرير هٰذه المسألة في كتاب الأحكام؛ فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

والثالث: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف، مع قطع النظر عن ثواب التكليف؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] إلى آخر الآية.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وما جاء في «كثرة الخطا إلى المساجد[2] وأن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً»[3].

= ونوراً... وإنما جاء ذٰلك في جانب النفي ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، وهٰذه الإطلاق إثباتاً لا يعرف أيضاً في لسان السلف، وإنما جاء من لدن كثير من المتكلمة والمتفقهة، والله أعلم.

انظر: «مجموع الفتاوى» (١ / ٢٥ ـ ٢٦)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ٣٢)، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ١٢٩) للشيخ بكر أبو زيد.

(١) أي: فهٰذا أحد الأدلة المتقدمة ـ التي قلت: إنها تجري هنا ـ لا يدل؛ لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا؛ إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ تدل على دعواه هنا في قوله: «وإذا تقرر هٰذا... إلخ»، وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم. (د).

(٢) قطعة من حديث في «الصحيحين» سيأتي لفظه قريباً.

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب فضل صلاة الفجر في جماعة، ٢ / ١٣٧ / رقم ٦٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة =

وما جاء في «إسباغ الوضوء على المكاره»(١).

وقد نبه على ذٰلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٦] الآية، وذٰلك لما في القتال من أعظم المشقات؛ حتى قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ﴾ [التوبة: ١١١]، وأشباه ذلك.

فإذا كانت المشقاتُ ـ من حيث هي مشقاتٌ ـ مُثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف؛ دل على أنها مقصودة له، وإلا، فلو لم يقصدها؛ لم يقع عليها ثواب كسائر الأمور التي لم يكلف بها، فأوقعها المكلف باختياره حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام؛ فدلَّ هٰذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف، وهو المطلوب.

فالجواب عن الأول أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين:

أحدهما: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة.

والثاني: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً.

= الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٠ / رقم ٦٦٢) عن أبي موسى مرفوعاً: «أعظمُ الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدُهم ممشى» لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «إن أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم إليه ممشىً فأبعدهم».

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره، ١ / ٢١٩ / رقم ٢٥١) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ألا أدلُّكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدَّرجات؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة؛ فذٰلكم الرباط».

فأمـا الثـاني؛ فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل، والشريعةُ كلها ناطقة[1] بذٰلك كما تقدم أول هٰذا الكتاب.

وأما الأول؛ فلا نسلم أنه قصد ذٰلك، والقصدان لا يلزم اجتماعهما؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع، والإيلامِ بفصد العروق وقطع الأعضاء المتآكلة؛ نفعَ المريض لا إيلامه، وإن كان على علم من حصول[2] الإيلام؛ فكـذٰلك يتصور في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف، في العاجلة والآجلة، والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة[3]؛ فالنزاع في قصده للمشقة، وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بمـا يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذٰلك مجازاً، بل على حقيقة الوضع اللغوي[4].

---

(١) مكانها بياض في الأصل.

(٢) في الأصل: «محصول».

(٣) ذكر هٰذا الإجماع أيضاً الآمدي في «الإحكام» (٣ / ٣٨٠، ٤١١)، وابن الحاجب في «منتهى الوصول» (ص ١٨٤)، ونقل الدهلوي في «حجة الله البالغة» (١ / ٦) إجماع السلف عليه، وهٰذا ما تبناه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ١٩٦ ـ ٢٠٠)، ودافع عنه بقوة، ومما قال في «مفتـاح السعـادة» (٢ / ٢٢): «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هٰذا في القرآن والسنة نحو مئة موضع أو مئتين؛ لسقناها، ولٰكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»، وانتقد ابن السبكي في «الإبهاج» (٣ / ٦٢) الإجماع المذكور.

(٤) فاللفظ موضوع له وضعاً أوليّاً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة؛ فيكون حقيقة لا مجازاً. (د).

قلت: انظر ما قدمناه قريباً عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بهٰذا الخصوص.

والجواب عن الثاني أن العلم بوقوع المسبب عن السبب ـوإن ثبت أنه يقوم[1] مقام القصد إليه في حق المكلف ـ؛ فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه، أعني: في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه، وإذا[2] كان غير قاصد؛ فهو المطلوب هنا في حق الشارع؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد، وقد تقدم لهٰذا تقريرٌ في كتاب الأحكام، وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هٰذا إن شاء الله.

وأيضاً، لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة قصدُه إلى إيقاع المفسدة شرعاً؛ لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة[3] وإيقاعها معاً، وهو محال باطل عقلاً وسمعاً.

وأيضاً؛ فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المر، وقطع الأعضاء المتآكلة، وقلع الأضراس الوجعة، وبط الجراحات [الوجعة][4]، وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلزم منه إذاية المريض؛ لأن المقصود إنما هو[5]

---

(١) أي: فقد يكون عالماً بالمسبب ولا يقصده، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه، ولٰكن الشارع في هٰذه الحالة يجعله كأنه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه؛ فالشارع هنا أيضاً، وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة؛ لٰكنه لا يقصدها. (د).

(٢) في الأصل: «وإن».

(٣) أي: بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذٰلك، وقوله: «وإيقاعها»؛ أي: بمقتضى هٰذا الاعتراض الثاني. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة و (ط).

(٥) في الأصل: «هي».

المصلحة التي هي أعظم وأشد[1] في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم، وهٰذا شأن الشريعة أبداً، فإذا كان التكليف على وجه؛ فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة، لأن المقصود المصلحة؛ فالتكليف أبداً جار على هٰذا المهيع، فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها؛ إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها، ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم، فما يلزم عن التكليف[2] لا يسمى مشقة؛ فضلاً عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، وبها حصل العمل المكلف به، ومن هٰذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً؛ فرتب الشارع في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به، ولا يدل هٰذا على أن النصَب مطلوب أصلاً[3]، ويؤيد هٰذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن العمل المطلوب، كما يؤجر[4] الإنسان ويكفر عنه من سيئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ما يُصيب المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ ولا هَمٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها؛ إلَّا كفَّرَ اللهُ به من سيئاته»[5] وما أشبه ذٰلك.

---

(١) في (ط): «أعظم وآكد». (٢) في (ط): «التكاليف».

(٣) انظر كلاماً قوياً حول هٰذا في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢١ - ٦٢٣).

(٤) التكفير صريح الحديث، لٰكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر؟ (د).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، ١٠ =

وأيضاً؛ فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذٰلك كالقصد إلى نفس الممنوع، وكذٰلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

= / ١٠٣ / رقم ٥٦٤٠، ٥٦٤١، ٥٦٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرضٍ أو حزن أو نحو ذٰلك، ٤ / ١٩٩٢ / رقم ٢٥٧٢) عن عائشة بلفظ مقاربٍ.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٢٥٧٣) عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما.

قال في «فتح الباري» (١٠ / ١٠٥ / رقم ٥٦٤٠) في شرح هٰذا الحديث: «وفي هٰذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام [في «قواعد الأحكام» (١ / ٢٩)]؛ حيث قال: «ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور، وهو خطأ صريح؛ فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب، والمصائب ليست منها، بل الأجر على الصبر والرضا»، ووجه التعقب أن الأحاديث الصحيحة صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة، أما الصبر والرضا؛ فقدرٌ زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة، قال القرافي: المصائب كفارات جزماً، سواء اقترن بها الرضا أم لا، لٰكن إن اقترن بها الرضا عظم التكفير، وإلا قل. كذا قال، والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها، وبالرضا يؤجر على ذٰلك» انتهى كلام ابن حجر[1].

قال (د) عقبه: «أقول: ولعل هٰذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين؛ فالتكفير غير الثواب والجزاء؛ فلا مانع أن يكون لا في مقابلة عمل من المكلف، أما الأجر والثواب؛ فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم، وهٰذا التحقيق لا ينافي كلام العز؛ لأنه لا ينفي التكفير، وإنما نفي الأجر، وهو وجيه».

وقال (خ): «هٰذا مذهب بعض أهل العلم أخذاً بالظاهر من هٰذا الحديث وما شاكله، وذهب الشيخ عز الدين بن عبدالسلام في القواعد إلى أن المصائب والآلام لا ثواب عليها، وإنما الثواب على الصبر عليها؛ إذ هو الذي يدخل تحت كسب الإنسان».

---

(١) وله في «الفتح» (١٠ / ١١٠) كلام متين في هٰذا الباب ينبغي أن يراجع.

فصل

ويترتب على هٰذا أصل آخر:

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها[1]، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أما هٰذا الثاني؛ فلأنه شأن التكليف في العمل كله لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر، وذٰلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، [وما جاء][2] على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأما الأول؛ فإن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات كما يذكر[3] في موضعه إن شاء الله فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة؛ فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع[4] لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل؛ فالقصد إلى المشقة باطل[5]؛ فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه، وما ينهى عنه لا ثواب فيه، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم؛ فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٦٢٠): «قول بعض الناس: «الثواب على قدر المشقة» ليس بمستقيم على الإطلاق»، ثم فصل في ذٰلك، وانظر أيضاً في رد عموم هٰذه القاعدة: «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧١ وما بعدها).

(٢) ساقط من الأصل و(خ) و (ط)، واستظهر ناسخ الأصل كلمة الإتيان، وهو قريب كما ترى.

(٣) في (ط): «سيذكر».

(٤) في الأصل: «إذْ الشارع».

(٥) انظر في هٰذا: «الاعتصام» للمصنف (١ / ٣٤١).

فإن قيل: هٰذا مخالف لما في «الصحيح» من حديث جابر[1]؛ قال: خلت البقاع حول المسجد، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد؛ فبلغ ذٰلك رسولَ الله ﷺ؛ فقال لهم: «إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قُرْبِ المسجد». قالوا: نعم يا رسول الله، قد أردنا ذٰلك. فقال: «بني سلمة! ديارَكم تكْتَب آثارُكم، دِيارَكم تكتب آثارُكم!».

وفي رواية: فقالوا: ما كان يَسُرُّنا أنَّا كنَّا تحوَّلنا[2].

وفي رواية عن جابر؛ قال: كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا فَنَقْتَرِب من المسجد؛ فنهانا رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنَّ لكم بكلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَة»[3].

وفي «رقائق ابن المبارك» عن أبي موسى الأشعري؛ أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها، فإذا رجلٌ يقول: «يا أهل السفينة! قفوا» سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أي حال نحن؟ ثم قال في السابعة: «لَقَضاءٌ قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ للهِ نفسه في يوم [حارٍّ] مـن أيام الدنيا شديدِ الحر؛ كان [حقاً] على الله أن يُرويه يوم القيامة». فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعاني الشديد

---

(1) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٢ / رقم ٦٦٥ بعد ٢٨٠) عن جابر، وأخرجه البخاري عن أنس مختصراً، وسيأتي.

(2) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٢ / رقم ٦٦٥ بعد ٢٨١) عن جابر.

(3) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦١ / رقم ٦٦٤) عن جابر رضي الله عنه.

قلت: وفي الأصل و (ط) والنسخ المطبوعة كلها: «فنتقرب»، وما أثبتناه من «صحيح مسلم».

الحر فيصومه[1].

وفي الشريعة من هٰذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه، فإن أولٰئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا؛ فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل: أحدهما سهل، والآخر صعب؛ فأمر بالصعب ووُعد على ذٰلك بالأجر، بل جاء نهيهم عن ذٰلك إرشاداً إلى كثرة الأجر.

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء؛ فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم، وترك الرخص جملة؛ فهٰذا كله دليل على خلاف ما تقدم.

وفي «الصحيح» أيضاً عن أبي بن كعب؛ قال: كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة؛ فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله ﷺ، قال: فَتَوَجَّعنا له؛ فقلنا له: يا فلان! لو أنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوامّ الأرض؟ فقال: أم والله ما أحب أن بيتي مُطنَبٌ ببيت رسول الله ﷺ. قال: فحملت به[2] حتى أتيت نبي الله ﷺ فأخبرته؛ قال: فدعاه، فقال له مثل

---

(١) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٣٠٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٦٠)، وابن أبي الدنيا في «الهواتف» (رقم ١٣)، وابن شاهين في «فضائل الأعمال» (رقم ١٣٣) بسندٍ حسن، وحسنه شيخنا الألباني في «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٩٧٥).

وأخرج البزار في «مسنده» (١ / ٤٨٨ / رقم ١٠٣٩ ـ زوائده) من وجه آخر عن ابن عباس، وحسنه شيخنا أيضاً في «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٩٧٤).

وفي إسناد ابن شاهين عبدالله بن المؤمل المخزومي، وهو ضعيف.

قلت: وما بين المعقوفتين في الموطن الأول ساقط من (د)، وفي الموطن الأخير ساقط من الأصل.

(٢) في (ط): «به حملاً».

ذٰلك، وذكر أنه يرجوله في أثره الأجر. فقال النبي ﷺ: «إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ»[1].

فالجواب أن نقول:

أولاً: إن هٰذه أخبار آحاد في قضية واحدة[2] لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات؛ فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات.

وثانياً: إن هٰذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة؛ فالحديث الأول قد جاء في «البخاري» ما يفسره؛ فإنه زاد فيه: «وكَرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ ذٰلك؛ لئلا تخلو ناحِيَتُهم مِن حِراسَتها».

وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق، ثم نزل إلى المدينة، وقيل له عند نزوله العقيق[3]: لِمَ تنزل العقيق فإنه يشقُّ بُعده إلى المسجد؟ فقال: بلغني أن النبي ﷺ كان يحبه ويأتيه[4]، وأن بعض الأنصار

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٠ / رقم ٦٦٣) عن أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة، وهٰذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد، أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال؛ فسيأتي الجواب عنه. (د).

(٣) إن كان العقيق هو مساكن بني سلمة؛ فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله: «وكره أن تعرى المدينة»؛ فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هٰذه الوجهة؛ فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره، وإن كانت مساكنهم في غير العقيق، وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم؛ فالأمر ظاهر، وسنزيدك بياناً. (د).

(٤) أخرج ابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٤٧، ١٤٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ١٩٥)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ٦ / رقم ٦٢٢٢)، والبيهقي في «المعرفة» (٢ / ٣٦٧ - ٣٦٨) عن سلمة بن الأكوع في حديث في آخره: «إني أُحبّ العقيق».

وإسناده ضعيف، فيه موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي، واختلف عليه فيه، وقال البيهقي: «وأما حديث موسى بن محمد بن إبراهيم؛ فهو حديث ضعيف، تفرد به موسى بن محمد، =

أرادوا النقلة منـه إلى قرب المسجـد؛ فقـال له النبي ﷺ: «أمـا تحتسبـون خُطاكم؟»[1]؛ فقد فهم مالك أن قوله: «ألا تحتسبون خطاكم» ليس من جهة إدخال المشقة، ولكن من جهة فضيلة المحل[2] المنتقل عنه.

= وكان يحيى بن معين يضعّفه، ويقول: لا يكتب حديثه، وكذلك غيره من الأئمة قد أنكروا عليه ما روى من المناكير التي لم يتابع عليها». وانظر له: «الميزان» (٤ / ٢١٨).

ويغني عنه ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ١٥٣٤، ٢٣٣٧) عن عمر بن الخطاب؛ قال: سمعتُ رسول الله ﷺ بوادي العقيق يقول: «أتاني آتٍ من ربي؛ فقال: صلِّ في هذا الوادي المبارك، وقُلْ عُمرةً في حجٍّ».

و(الآتِ) هو جبريل؛ كما في رواية عند البيهقي، وانظر: «فتح الباري» (٣ / ٣٩٢).

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب احتساب الآثار، ٢ / ١٣٩ / رقم ٦٥٥) عن أنس مرفوعاً: «يا بني سلمة! ألا تحتسبون آثاركم؟». وقال عقبه: «قال مجاهد في قوله: ﴿ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾. قال: خُطاهم».

وأخرجه أيضاً برقم (٦٥٥) عن أنس بلفظ: «إن بني سلمة أرادوا أن يتحوَّلوا عن منازلهم فينـزلوا قريباً من النبي ﷺ». قال: فكَره رسول الله ﷺ أن يُعْروا المدينة؛ فقال: «ألا تحتسبون آثاركم؟». قال مجاهد: خطاهم: آثارهم، أن يُمشى في الأرض بأرجلهم».

وأخـرجـه أيضـاً في «صحيحه» (كتاب فضائل المدينة، باب كراهية النبي ﷺ أن تُعرى المدينة، ٤ / ٩٩ / رقم ١٨٨٧) بنحو اللفظ الثاني.

(٢) كما ورد في البخاري في «صحيحه» (رقم ١٥٣٤، ٢٣٣٧، ٧٣٤٣)، وأبي داود [في «السنن» (رقم ١٨٠٠)] عن عمر؛ قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادي العقيق يقول: «أتاني آتٍ من ربي، فقال: صل في هذا الوادي، وقل: عمرة وحجة».

وأخرج أبو داود عن مالك؛ قال: «لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بدا له، وهو على مسافة ستة أميال من المدينة، ويؤخذ من حديث الترمذي: «كانت بنو سلمة في ناحية المدينة»، ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة، فإذا تم هذا؛ كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة؛ فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة، بخلاف العقيق؛ فالأشبه أن يكون تعبداً؛ إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى. (د).

وأما حديث ابن المبارك؛ فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه[1]، ومع ذلك؛ فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه[2]؛ كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد، فإذاً اختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار كاختيار من اختار الجهاد على[3] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها؛ فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة، وكذلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره، وهكذا سائر ما في هذا المعنى.

وأما شأن أرباب الأحوال؛ فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر في حظوظ نفوسهم، ولا يصح أن يقال: إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات؛ لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

---

(١) وسنده إليه حسن، وله شاهد به يصح؛ كما قدمنا.

وقال (خ): «اتفقوا على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة، واختلفوا في كونه حجة على التابعي فما دونه، والتحقيق أنه إذا لم يصرح بسنده في القضية لم يجب على المجتهد اتباعه؛ إذ لم يقم دليل على تكليف المجتهد باتباع من لم تثبت عصمته»!!

(٢) انظر: «فتاوى ابن تيمية» (٢٦ / ٨٥، ٨٦).

(٣) هذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه؛ فلا يظهر فيه قصد المشقة، أما تحري أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه؛ فإنه ظاهر في تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم، ولعل محل الجواب قوله: «إنما فيه قصد الدخول. . . إلخ». (د).

وثالثاً: إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم: أما أنا؛ فأصوم ولا أفطر، وقال الآخر: أما أنا؛ فأقوم ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا؛ فلا آتي النساء؛ فأنكر ذٰلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذٰلك كله، وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتي؛ فلَيْسَ مِنِّي»[1].

وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ ﷺ التبتُّلَ على عُثمانَ بنِ مَظْعُونٍ، ولو أَذِنَ له لاخْتَصَيْنا»[2].

«وردَّ ﷺ عَلَى مَن نذَر أن يَصومَ قائماً في الشمس؛ فأمَرَه بإتمام صيامِه، ونهاه عن القيام في الشمس»[3].

وقال: «هَلَكَ المُتَنَطِّعون»[4].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل والخصاء، ٩ / ١١٧ / رقم ٥٠٧٣، ٥٠٧٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء في النهي عن التبتُّل، ٣ / ٣٩٤ / رقم ١٠٨٣) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النكاح، باب النهي عن التبتُّل، ٦ / ٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب النهي عن التبتّل، ١ / ٥٩٣ / رقم ١٨٤٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٦٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٣٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ١٢٠، ١٢٨ / رقم ٧٧٨، ٨٠٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٧٩) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، ٤ / ٢٠٥٥ / رقم ٢٦٧٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٨٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠١ / رقم ٤٦٠٨)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١٦).

ونهيُه عن التشديد شهيرٌ في الشريعة، بحيث صار أصلاً فيها قطعيّاً، فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس؛ كان قصدُ المكلف إليه مضادّاً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به، فإذا خالف قصده قصد الشارع؛ بطل ولم يصح، وهٰذا واضح، وبالله التوفيق.

فصل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر.

وهو أن الأفعال المأذون فيها؛ إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة، إذا تسبب عنها مشقةٌ؛ فإما أن تكون معتادة في مثل ذٰلك العمل، أو لا تكون معتادة، فإن كانت معتادة؛ فذٰلك الذي تقدم الكلام عليه، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقة، وإن لم تكن معتادة؛ فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع، ولا يخلو عند ذٰلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذٰلك العمل لا يقتضيها بأصله، أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذٰلك منهيّاً عنه[1] وغير صحيح في التعبد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحَرَج فيما أذن فيه، ومثال هٰذا حديث[2] الناذر للصيام

---

(١) أي: في الأنـواع الثلاثة، وقوله: «غير صحيح في التَّعبُّد به» خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولا يأتي في المباح. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي المعصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأيمان والنذور، باب ما جاء في النذر في المعصية، ٣ / ٢٣٥ / رقم ٣٣٠٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الكفارات، باب من خلط في نذره طاعة بمعصية، ١ / ٦٩٠ / رقم ٢١٣٦) عن ابن عباس؛ قال: بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم في الشمس، فسأل عنه، قالوا: هٰذا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يقعد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم. قال: «مُرْه فليتكلم، وليستظل، وليقعد، وليتم صومه».

قائماً في الشمس، ولذلك قال مالك[1] في أمر النبي ﷺ له بإتمام الصوم وأمره له بالقعود والاستظلال: «أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية»؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده، وهو ظاهر؛ إلا أن هٰذا النهي مشروط[2] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة، لا بسبب الدخول في العمل؛ كما في المثال؛ فالحكم فيه بيِّنٌ.

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً؛ إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهٰذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وجاء فيه مشروعية الرخص.

ولٰكن صاحب هٰذا إن عمل بالرخصة؛ فذاك، ويمكن أن يكون[3] عاملاً لمجرد حظ نفسه، وأن يكون[4] قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه، وإن لم يعمل بالرخصة؛ فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرج به ويعنت، ويكره بسببه العمل؛ فهٰذا أمر ليس له، وكذٰلك إن لم يعلم بذٰلك ولا ظن، ولٰكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذٰلك؛ فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش.

وفي مثل هٰذا جاء: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[5].

---

(١) في «الموطأ» (٢ / ٤٧٦ - رواية يحيى).

(٢) هٰذا أصل الفرض في كلامه، حيث قال: «مع أن ذٰلك العمل لا يقتضيها»؛ فهٰذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام. (د).

(٣ و٤) وتقدم الفرق بينهما، وهو أنه في الأولى لا ثواب له؛ إلا أنه دفع عن نفسه الحرج، وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظُلّل عليه =

وفي نحوه نُهِيَ عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان[1].

وقال: «لا يَقْضِ القَاضي وهو غَضْبان»[2].

وفي القرآن: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

إلى أشباه ذٰلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله؛ فإن قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذٰلك الفساد، ولٰكن في العمل مشقة غير معتادة؛ فهٰذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة، ويتفصل الأمر فيه[3] في كتاب الأحكام، والعلة في ذٰلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج، وإن قدر على الصبر عليها؛ فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة.

= واشتدَّ الحرُّ: «ليس من البرِّ الصومُ في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥) عن جابر رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٨٩).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ٣ / ١٣٤٢ ـ ١٣٤٣ / رقم ١٧١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، ٨ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ٢ / ٧٧٦ / رقم ٢٣١٦) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) أي: في أي الأمرين أفضل؛ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وقد شفى العليل في ذٰلك رحمه الله. (د).

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً[1]، وهو أن تكون المشقة غير معتادة، لٰكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة، ورُبَّ شيء هٰكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبَّاد والمنقطعين إلى الله تعالى، المُعانِين على بذل المجهود في التكاليف قد خصُّوا بهٰذه الخاصية، وصاروا معانين على ما انقطعوا إليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة على المكلف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله ﷺ؛ فهو الذي كانت قُرةُ عينه في الصلاة[2]، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا[3]، وقام حتى تفطرت قدماه[4]، فإذا كان كذٰلك؛ فمن خص بوراثته في هٰذا النحو نال من بركة هٰذه الخاصية[5].

وهٰذا القسم[6] يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس؛ فإنه موضعٌ مُغْفلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة.

---

(١) هو بعض ما دخل في الثاني؛ فالمشقة غير معتادة، ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً؛ إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة. (د).

(٢) كما في قوله ﷺ: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»، وسيأتي تخريجه (ص ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٣) كما سيأتي (ص ٢٤٠).

(٤) كما سيأتي (ص ٢٤١).

(٥) من أقبل على العبادة بيقين ساطع وجد فيها من الارتياح ما يود معه لو أن الحياة لا تطالبه بما يلفته عنها ولو لحظة؛ فليس العابد ببصيرة وضَّاءةٍ كما يحسب أسارى الأهواء في ضائقة من حرج النفس واقتحام المكاره، بل هو في لذة لا تنقص عند من يذوق طعمها عن لذة إدراك المعارف السامية والحكمة الغامضة. (خ).

(٦) أي: الثاني بنوعيه، وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به فساد في نفسه أو عقله... إلخ؛ فقوله: «وينتظم تحت هٰذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله... إلخ» لا ينافي أصل موضوع هٰذا القسم؛ لأن الخوف من ذٰلك أو من التقصير غير العلم =

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هٰذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: [خوف التقصير][1] عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق؛ فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء؛ فانقطع عنهما.

فأما الأول؛ فإن الله وضع هٰذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ[2] فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذٰلك، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة؛ لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم[3]، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧] إلى آخرها؛ فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذٰلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه.

= أو الظن بحصول هٰذا الفساد... إلخ، الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق، هٰذا وقد تكلم في هٰذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع... إلخ، وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني، وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة... إلخ، وهٰذا باعتبار النظر في الموضع هنا، وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: من النفرة من تكاليفها. (د).

(٣) انظر أثر وقوع ذٰلك في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١١٤ - ١١٥).

وفي الحديث: «عَليكُم منَ الأعمالِ ما تُطيقون؛ فإن الله لا يمَلُّ حتى تَملُّوا»(١).

وفي حديث قيام رمضان: «أما بعدُ؛ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكم، ولٰكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعجِزوا عنها»(٢).

وفي حديث الحوْلاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: هٰذه الحولاءُ بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنامُ الليل؟! خذوا من العَمَل ما تُطيقون؛ فوالله لا يَسْأَمُ اللهُ حتى تسأموا»(٣).

وحديث أنس: دخل رسول الله ﷺ المسجد وحبلٌ مدود بين ساريتين؛

---

(١) سيأتي تخريجه في (ص ٤٠٥، وتقدم ١ / ٥٢٦)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥١ / رقم ٢٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ١ / ٥٢٤ / رقم ٧٦١ بعد ١٧٨) عن عائشة مرفوعاً، والمذكور لفظ مسلم.

قال (خ) هنا ما نصُّه: «قد يكون في العمل نفسه وجه من الوجوه الداعية إلى التكليف به على سبيل الوجوب؛ كالصلوات الخمس، وقد يكون إيجابه منوطاً بحالة تعرض له كأدب الوفاء والصدق مع الخالق في تقرير حكمة إيجاب النذر، ومن الجائز أن يقع في الشريعة قسم ثالث وهو ما يكون سببه قيام الجماعة بالعمل ومداومتهم عليه حتى ينتظم في إعلام هدايتهم ويصبح من مظاهر طاعتهم، ويقرب من هٰذا إيجاب بعض المندوبات على الفرد متى دخل في عملها، وهٰذا ما وقع في نفس النبي عليه الصلاة والسلام ومن أجله ترك الاستمرار على صلاة التراويح في جماعة».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يُكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عند ذٰلك، ١ / ٥٤٢ / رقم ٧٨٥) وغيرهما.

قال في حاشية الأصل: «تويت: بتاءين مصغر كما تقدم في حاشية على هٰذا الكتاب».

فقال: «ما هٰذا؟». قالوا: حبلٌ لزينب، تُصلي فإذا كسِلَتْ أوْ فتَرَت أمْسكت به. فقال: «حُلُّوهُ، لِيُصلِّ أحدُكم نشاطَه، فإذا كسل أو فتَرَ؛ قَعَدَ»[1].

وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[2] حين أطال الصلاة بالناس، وقال: «إنَّ منكم منفِّرين؛ فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَجَوَّزْ؛ فإنَّ فيهم الضعيف، والكبيرَ، وذا الحاجة»[3].

ونهى عن الوصال رحمة لهم[4].

ونهى عن النذر، وقال: «إن الله يستخرِجُ به مِنَ البخيل، وإنه لا يُغني من قَدَرِ اللهِ شيئاً»[5]، أو كما قال، لٰكن هٰذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذّكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذٰلك، ١ / ٥٤١ - ٥٤٢ / رقم ٧٨٥).

(٢) سيأتي لفظ الحديث في (ص ٢٤٨)، وسيأتي تخريجه إن شاء الله تعالى هناك.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ٢ / ١٩٧ - ١٩٨ / رقم ٧٠٢، وكتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ١ / ٣٤٠ / رقم ٤٦٦) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٤) قطعة من حديث سيأتي لفظه عند المصنف قريباً.

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب القدر، باب إلقاء العبد النذر إلى القدر، ١١ / ٤٩٩ / رقم ٦٦٠٨، وكتاب الأيمان والنذور، باب الوفاء بالنذر، ١١ / ٥٧٥ / رقم ٦٦٩٢ و٣٣٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النذر، باب النهي عن النذر وأنه لا يرد شيئاً، ٣ / ١٢٦٠ - ١٢٦١ / رقم ١٦٣٩)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأيمان والنذور، باب النهي عن النذر، ٣ / ٢٣١ - ٢٣٢ / رقم ٣٢٨٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الأيمان والنذور، النهي عن النذر، ٧ / ١٥ - ١٦، ١٦)، والدارمي في «السنن» (كتاب النذور والأيمان، باب النهي عن النذر، ٢ / =

ما تقدم من السآمة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها(١).

وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إنَّ هٰذا الدِّينَ مَتينٌ؛ فأوْغِلوا فيه برفق، ولا تُبَغِّضوا إلى أنفُسِكم عبادةَ الله، فإن المُنْبَتَّ لا أرضاً قطعَ، ولا ظهراً أبْقى»(٢).

= ١٨٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الكفارات، باب النهي عن النذر، ١ / ٦٨٦ / رقم ٢١٢٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٦١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٧٧) عن عبدالله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنه.

وفي الباب عن أبي هريرة عند البخاري (رقم ٦٦٩٤)، ومسلم (رقم ١٦٤٠)، والترمذي (رقم ١٥٣٨)، وابن الجارود (رقم ٩٣٢)، وأحمد (٢ / ٢٣٥، ٢٤٢، ٣١٤، ٣٧٣، ٤١٢، ٤٦٣)، وغيرهم.

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٧٢ وما بعدها).

(٢) تكلّم عليه السخاوي في «الأجوبة المرضية» (ق ٢، ٣) بكلام بديع، نسوق نصّه، ونزيد عليه في حنايا كلامه، ونضع ذٰلك بين معقوفتين، ثم نتبع ذٰلك بما فاته.

قال رحمه الله تعالى: «حديث: «المنبت لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى»، البزار في «مسنده» [(كشف الأستار ٧٤)، «مجمع الزوائد» (١ / ٦٧)»، وقال عقبه: «وهٰذا روي عن ابن المنكدر مرسلاً، ورواه عبيدالله بن عمرو عن سوقة عن ابن المنكدر عن عائشة، وابن المنكدر لم يسمع من عائشة]، وأبو نعيم في بعض تصانيفه، والحاكم في «علوم الحديث» له [(ص ٩٥ و٩٦)]، والبيهقي في «سننه» عنه [(٣ / ١٨)]، وابن طاهر في «صفوة التصوّف» من طريق الحاكم، [والقضاعي في مسنده «الشهاب» (١١٤٧ و١١٤٨)، والقزويني في «التدوين» (١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٢٩)، والخطابي في «العزلة» (١١١)، والعسكري في «الأمثال» (١ / ٥٤٤ ـ ٥٤٥)]، كلهم من حديث خلاد بن يحيى عن أبي عقيل يحيى بن المتوكل عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هٰذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله؛ فإن المنبت لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى»، قال الحاكم عقب تخريجه: «هٰذا حديث غريب المتن والإسناد، وكل ما روي فيه فهو من الخلاف =

. . . .

= على محمد بن سوقة، فأما ابن المنكدر عن جابر؛ فليس يرويه غير محمد بن سوقة وعنه أبو عقيل، وعنه خلاد بن يحيى» انتهى.

وقال البخاري في ترجمة محمد بن سوقة من «تاريخه» [(١/١/١٠٢)]: «قال لي إسحاق: أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا محمد بن سوقة حدثني ابن محمد بن المنكدر؛ قال النبي ﷺ: «إن هٰذا الدين متين»، قال عيسى: أنا نصصتُ ابن سوقة عنه؛ فقال ابن محمد بن المنكدر، ورواه أبو عقيل عن ابن سوقة عن ابن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ، والأول أصح» انتهى.

وأبو عقيل ضعفه ابن المبارك، وعلي بن المديني [في «سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة» له (رقم ٦٤)]، والنسائي [في «الضعفاء والمتروكين» له (٦٣٥)]، وغيرهم، وقال حرب: «قلت لأبي عبدالله ـ يعني: أحمد بن حنبل ـ: كيف حديثه؟ فكأنه ضعفه»، وقال أبو زرعة: «لين».

وقال ابن حبان [في «المجروحين» (٣ / ١١٦)]: «ينفرد بأشياء ليس لها أصول، ولا يرتاب الممعن في الصناعة أنها معمولة»، وقال ابن عدي [في «الكامل» (٧ / ٢٦٦٥)]: «عامة أحاديثه غير محفوظة»، وقال الساجي: «منكر الحديث»، وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم»، وقال ابن عبدالبر: «هو عند جميعهم ضعيف»، [وانظر «تهذيب الكمال» (٣١ / ٥١١)].

ولحديثه شاهد، لٰكنه ضعيف أيضاً، أخرجه البيهقي في «سننه» [(٣ / ١٩)، و«الشعب» (٣٨٨٦)]، قال: «أخبرنا أبو عبدالله الحافظ ـ هو الحاكم ـ أخبرنا محمد بن المؤمل بن الحسن بن عيسى حدثنا الفضل بن محمد الشعراني حدثنا أبو صالح ـ يعني: عبدالله بن صالح كاتب الليث ـ حدثنا الليث ـ هو ابن سعد ـ عن ابن عجلان ـ يعني محمداً ـ عن مولى لعمر بن عبدالعزيز عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إن هٰذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربك؛ فإن المنبت لا سفراً قطع ولا ظهراً أبقى، فاعمل عمل امرىء يظن أن لا يموت أبداً، واحذر حذراً تخشى أن تموت غداً»، والفضل بن محمد، قال أبو حاتم: «تكلموا فيه»، وقال الحاكم [كما في «السير» (١٣ / ٣١٧)، و«سؤالات السجزي» (٢٢٤)]: «كان أديباً فقيهاً عابداً عارفاً بالرجال، وكان يرسل شعره فلقب بالشعراني، وهو ثقة، لم يطعن فيه بحجة، وقد سئل عنه الحسين بن محمد القباني فرماه بالكذب، وقال: سمعت أبا عبدالله ابن الأخرم يسأل عنه؛ فقال: صدوق؛ إلا أنه كان غالياً في التشيع، والمولى ـ يعني: المبهم المتقدم في إسناد الحديث ـ لم أقف على اسمه وما عرفته، والله أعلم». =

. . . .

= [وضعفه شيخنا في «الضعيفة» (١ / ٦٤ - ٦٥)].

وله طريق ثالثة، لٰكنها مختصرة، أخرجها عبدالله ابن الإمام أحمد في «مسند أبيه» [٣ / ١٩٩]؛ قال: وجدت في كتاب أبي بخط يده: حدثنا زيد بن الحباب أخبرني عمرو بن حمزة حدثنا خلف أبو الربيع إمام مسجد سعيد بن أبي عروبة حدثنا أنس بن مالك رضي الله عنه؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هٰذا الدين متين؛ فأوغلوا فيه برفق»، وخلف هٰذا غير خلف بن مهران العدوي الذي روى له النسائي في «المجتبى» [(رقم ٤٤٤٦)] حديث: «من قتل عصفوراً عبثاً...»، وإن كان صنيع المزي في «تهذيبه»[(٨ / ٢٩٦)] يقتضي أنهما واحد، فإن البخاري قد فرق بينهما [في «تاريخه» (٣ / رقم ٦٥٣، ٦٥٥)]؛ فجعل خلف بن مهران إمام مسجد بني عدي غير خلف أبي الربيع إمام مسجد سعيد بن أبي عروبة، وكذا قال أبو حاتم [في «الجرح والتعديل» (٣ / رقم ١٦٧٨، ١٦٧٩)]، وذكر أن إمام مسجد سعيد يروي عن أنس، قال البخاري: «وعنه عمرو بن حمزة القيسي، لا يتابع في حديثه»، وقال ابن خزيمة: «لا أعرف خلفاً بعدالة ولا جرح»، وكذا قال في الراوي عنه، وتوقف في صحة حديثهما، وقال ابن عدي في الراوي عنه [في «الكامل» (٥ / ١٧٩٣)]: «مقدار ما يرويه غير محفوظ»، وقال الدارقطني: «ضعيف».

قلت: وزعم الهيثمي [في «مجمع الزوائد» (١ / ٦٧)] أن رجاله موثقون، وأن خلفاً لم يدرك أنساً ويتعقب عليه بما تقدم، [وزاد الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ٤١) نسبته للضياء، وعزاه ابن رجب في «المحجة» (٧٠) لحميد بن زنجويه].

وعلى كل حال؛ فالحديث ضعيف؛ إلا أن هٰذه الطَّريق على اختصارها أجود من اللتين قبلها، وبالله التوفيق» انتهى كلام السخاوي، ثم تحدث عن شرح الحديث؛ فراجعه إن شئت، وهو في «فتاويه» (١ / ١٤ - ١٩) المطبوعة حديثاً.

وله طريق رابعة أخرجه البيهقي في «الشعب» (رقم ٣٨٨٥)، أخبرنا أبو الحسين بن بشران أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد المصري حدثنا عبدالله بن أبي مريم حدثنا علي بن معبد حدثنا عبيدالله بن عمرو عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن عائشة عن النبي ﷺ؛ فذكره وقال: «ورواه أبو عقيل يحيى بن المتوكل عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن جابر، ورواه أبو معاوية عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن النبي مرسلاً وهو الصحيح، وقيل غير ذٰلك».

وذكره ابن حجر في «فتح الباري» (١١ / ٢٩٧) من حديث جابر، ثم قال: «وله شاهد في =

وقالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم. قالوا: إنك تواصل. فقال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيتُ يُطعِمُني ربي ويَسْقيني»[1].

وحاصل هٰذا كله أن النَّهي لعلَّةٍ معقولة المعنى مقصودة للشارع، وإذا كان كذٰلك؛ فالنهي دائر مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا وجد ما علَّل به الرسول ﷺ؛ كان النهي متوجِّهاً ومتَّجهاً، وإذا لم توجد؛ فالنهي مفقود، إذ الناس في هٰذا المَيْدان على ضربين:

ضرب يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتـاد؛ فتؤثر فيه أو في غيره فساداً، أو تحدث له ضجراً ومللاً، وقعوداً عن النشاط إلى ذٰلك العمل؛ كما هو الغالب في المكلفين؛ فمثل هٰذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمـال ما فيه ذٰلـك، بل يتـرخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه، وهو مقتضى التعليل، ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقْضِ القاضي وهو غَضْبان»[2]، وقوله: «إن لِنَفْسِكَ عليك حقّاً، ولأهْلكَ عليك حقّاً»[3]، وهو الذي أشار به عليه

= «الزهد» لابن المبارك (رقم ١٣٣٤) من حديث عبدالله بن عمرو موقوف» والحديث مرفوعاً ضعيف، والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (٤ / ق ٧٧ / ب) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٨٢) -، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٤٢، ٢٥٨)، والفريابي في «الصيام» (٢٩) وغيرهم.

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٣) جزء من حديث، وفيه قصة ستأتي عند المصنف قريباً (ص ٢٤٧ - ٢٤٨) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ٤ / ٢٠٩ / رقم ١٩٦٨، وكتاب الأدب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، ١٠ / ٥٣٤ / رقم ٦١٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر، ٢ / ٨١٣ / رقم ١٨٢).

الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم، وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ[1].

والضرب الثاني شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل؛ لوازعٍ هو أشـد[2] من المشقة أو حادٍ يسهل به الصعب أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره؛ كما جاء في الحديث: «أَرِحْنا بها يا بِلالُ»[3].

وفي الحديث: «حُبِّبَ إليَّ مِنْ دُنياكم ثلاث...»، قال: «وجُعِلَت قُرَّةُ عيني في الصلاة»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب حقّ الجسم في الضوم، ٤ / ٢١٧ - ٢١٨ / رقم ١٩٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٣ - ٨١٤ / رقم ١١٥٩)، والمذكور لفظ البخاري.

ولمسلم في رواية «لأن أكون قَبلتُ الثلاثةَ الأيام التي قال رسول الله ﷺ أحبُّ إليَّ من أهلي ومالي». وله في رواية: «فلما كبرتُ وَدِدْتُ أنِّي كنتُ قَبِلتُ رُخصةَ نبيِّ الله ﷺ».

(٢) في (ط): «أشق».

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الآداب، باب في صلاة العتمة، ٤ / ٢٩٦، ٢٩٦ - ٢٩٧ / رقم ٤٩٨٥ و٤٩٨٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٩٤، ٣٧١) من حديث رجل من الصحابة، وإسناده صحيح، وسمَّاه الطبراني في «المعجم الكبير» (٦ / ٢٧٦ - ٢٧٧ / رقم ٦٢١٤)؛ فأخرجه من مسند سلمان بن خالد الخزاعي.

وانظر: «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٠١)، و«صحيح الجامع الصغير» (رقم ٧٨٩٢)، و«مشكاة المصابيح» (رقم ١٢٥٣).

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٢٨، ١٩٩، ٢٨٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨ / ٣٩)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، ٧ / ٦١)، =

وقال لما قام حتى تورَّمتْ أو تفطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟!»[1].

وقيل له عليه الصلاة والسلام: أنأخذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»[2].

= والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٦٠)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة» (١ / ٣٣١، ٣٣٢ / رقم ٣٢٢ و٣٢٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ١٩٩ - ٢٠٠، ٢٣٧ / رقم ٣٤٨٢ و٣٥٣٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٧٨)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي» ﷺ (ص ٩٨، ٢٢٩ - ٢٣٠)، والطبراني في «المعجم الصغير» (١ / ٢٦٢)، وسنده حسن، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه ابن القيم في «زاد المعاد» (١ / ١٥٠ - ١٥١) وقال: «ومن رواه «حبب إليَّ من دنياكم ثلاث»؛ فقد وهم، ولم يقل ﷺ: «ثلاث»، والصلاة ليست من أمور الدنيا التي تضاف إليها».

وقال ابن كثير في «الشمائل» (ص ٣٨) في الرواية التي فيها «من دنياكم»: «وليس بمحفوظ بهٰذا؛ فإن الصلاة ليست من أمور الدنيا وإنما هي من أهم شؤون الآخرة».

وكذا قال العراقي وابن حجر والسخاوي، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١١٦)، و«المقاصد الحسنة» (ص ١٨٠).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾، ٨ / ٥٨٤ / رقم ٤٨٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤ / ٢١٧٢ / رقم ٢٨٢٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٤٨٣٦)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٨١٩)، وغيرهما من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٢) أخرج نحوه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب في كتابة العلم، ٣ / ٣١٨ / رقم ٣٦٤٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٢، ١٩٢، ٢٠٧، ٢١٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٩ / ٤٩)، والدارمي في «السنن» (١ / ١٢٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٠٥ - ١٠٦)، والخطيب البغدادي في «تقييد العلم» (٧٧ - ٨٠)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٣٨٨، ٣٨٩) من طرق عن عبدالله بن عمرو، وبعضها صحيح. =

وهو القائل في حقنا: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1]، وهٰذا[2] وإن كان خاصّاً به؛ فالدليل صحيح.

وجاء في هٰذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً كثير.

ويكفيك من ذٰلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالعلم وحملِ الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد؛ كعمر، وعثمان، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن عامر، وعبدالله بن الزبير، ومن التابعين؛ كعامر بن عبدقيس، وأويس، ومسروق، وسعيد بن المسيب، والأسود ابن يزيد، والربيع بن خثيم، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبدالرحمٰن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هارون، وهشيم، وزِرّ بنْ حبيش، وأبي عبدالرحمٰن السلمي، ومن سواهم ممن يطول ذكرهم، وهم من اتّباع السنة والمحافظة عليها ما هم.

ومما جاء عن عثمان رضي الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله[3].

= قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ٢٠٧): «ولهٰذا طرق عن عبدالله بن عمرو يقوّي بعضها بعضاً».

(١) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٢) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساداً... إلخ، وإن كان قد يحصل ذٰلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث. (د).

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٦٧ و٣٦٨، ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٥٠٢ ـ ٥٠٣)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٢ / ٤٦٩ / رقم ١٥٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (٤ / ١٢٧٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٢٧٥، ١٢٧٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٣ / =

وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة، وسرد الصيام كذا وكذا سنة[1].

وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام، وأجاز مالك صيام الدهر[2].

وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً سجوداً أبداً[3].

= ١٢٤ / رقم ٤٦٥٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٧٥، ٧٦)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٢٧٧، ٢٧٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٢٩٤)، وأحمد في «الإيمان» (ق ٤٩ / ب)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٨٧ / رقم ١٣٥)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١ / ٥٦، ٥٧)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٣٢٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٤ ـ ٢٥)، وفي «الشعب» (٥ / ١٤٥ ـ ١٤٦ / رقم ١٩٩٣) من طرق عن ابن سيرين عن نائلة زوج عثمان؛ قالت: إنْ تدعوه أو تقتلوه؛ فهو كان يحيي الليل بركعة يجمع فيها القرآن ـ يعني: يوترها ـ»، وبعضهم أسقط «نائلة»، وابن سيرين لم يسمع من عثمان.

ورواه أيوب عن نائلة كما عند ابن الأعرابي في «المعجم» (١ / ق ١٢٠ / ب)، ومسعر عنها كما عند ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٤ / ١٢٧٢)، ورواه أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٥٦ ـ ٥٧)، وقال أنس بن مالك وهو وهم. والأثر صحيح بمجموع طرقه، وتعدد استشهاد المصنف به في موطن آخر، وانظر: «الاعتصام» (١ / ٣٩٩ ـ دار ابن عفان).

(١) ترى أمثلة كثيرة من ذلك في «إقامة الحجة» للكنوي مع التعليق عليها، وكذا في «الحلية» (٣ / ١٦٣)، وذكره المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩) مع زيادة «وكانوا هم العارفين بالسنة، لا يميلون عنها لحظة».

(٢) كذا في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩) أيضاً.

(٣) انظر: «الحلية» (٢ / ٨٧، ٨٨)؛ ففيها نحو المذكور. وذكره عنه المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩ ـ ط ابن عفان)، وعلق على الخبر بقوله: «يريد أنه كان يتنفَّل بالصلاة؛ فتارة يطوِّل فيها القيام، وتارة الركوع، وتارةً السجود». وفي (ط) زيادة عليه: «ثم يركع أخرى حتى يصبح، ثم يقول: بلغني أنّ لله عباداً ركوعاً أبداً، ثم يسجد حتى يصبح، ثم يقول: بلغني أنّ لله عباداً سجوداً أبداً».

ونحوه عن عبدالله بن الزبير[1].

وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضر جسده ويصفر؛ فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذب هذا الجسد؟ فيقول: إن الأمر جِدّ[2]، [إن الأمر جدّ].

وعن [أنس] ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت: كان يصلي حتى تورمت قدماه، فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه[3].

وعن الشعبي؛ قال: غُشِي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفْطِرْ! قال: ما أردتِ بي؟ قالت: الرفقَ. قال: يا بنيَّة! إنما طلبتُ الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة[4].

إلى سائر ما ذكر[5] عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم، ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم؛ فلم ينتهض النهي في حقهم، كما أنه لما

---

(١) انظر ترجمته في «العبر» (١ / ١١٠).

(٢) ترى ذلك في ترجمته في «زهد الثمانية من التابعين» (ص ٥٣ ـ ٥٤)، و«الحلية» (٢ / ١٠٣)، و«السير» (٤ / ٥٢)، و«الاعتصام» (١ / ٣٩٩) للمصنف.

(٣) الخبر في «العبر» (١ / ٦٨)، و«السير» (٤ / ٦٥)، و«الاعتصام» (١ / ٣٩٩، ٤٠٠) للمصنف، و«مرآة الجنان» (٦ / ٣٩)، و«إقامة الحجة» (ص ٦٦)، وما بين المعقوفتين من الأصل.

(٤) ذكره الذهبي في ترجمته في «السير» (٤ / ٦٧ ـ ٦٨)، والمصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٠٠).

(٥) في الأصل: «ذكره».

قال: «لا يقضِ القاضي وهو غضْبان»[1]، وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش، وهٰذا صحيح مليح.

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد، والثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف، أو الرجاء، أو المحبة؛ فالخوف سوط سائق، والرجاء حادٍ قائدٌ، والمحبة تيار حامل؛ فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقّاً، والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضاً، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب؛ فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويُفنى القويَ ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته، وكذٰلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذٰلك إن كان لخيرة الإنسان، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له، حتى لا يحصل في مشقة ذٰلك؛ لأن فيه تشويش النفس كما تقدم.

ولٰكن العمل[2] الحاصل ـ والحالة هٰذه ـ هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هٰذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»، وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل، ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم، وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال[3]، والشاهد للمنع قوله

(١) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٢) في الأصل زيادة كلمة: «الصَّالح». وفي (ط): «. . . يكون مجزئة».

(٣) انظر بسط المسألة في: «الخلافيات» (٢ / ٤٧٧، ٤٨٣) مع تعليقي عليه.

تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وإذا كان منهياً عن هٰذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات؛ فالأمران مفترقان، فإن إدخال المشقة الفادحة[١] على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة؛ فصارت ذات قولين[٢].

وأيضاً؛ فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى، وهي أن يقال: هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذٰلك حقٌ لله، أم لأجل أنها حق للعبد؟ فإن قلنا: إنها حق لله؛ فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رَفع الحرج في الدين؛ فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذٰلك الرفع، وإن قلنا: إنه حق العبد؛ فإذ سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة، ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة.

والذي يرجح هٰذا الثاني أمور:

ـ منها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] قد دل بإشارته على أن ذٰلك من جهة الرفق بالعباد؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] يشير بذٰلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم، وأيضاً؛ فقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وأشباهها[٣] من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ـ ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعسر، فإذا فرض ارتفاع ذٰلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي، ومما يخص مسألتَنا قيام النبي ﷺ حتى تفطرت قدماه، أو تورمت قدماه[٤]، والعبادة إذا صارت إلى هٰذا الحد شقَّت ولا بد، ولٰكن المر في طاعة

(١) هٰكذا في الأصل و(ط) بالفاء، وفي (د) القادحة.

(٢) أي: كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال؛ لأن الأمر والنهي المتوجهين إلى العمل يمكن انفكاكهما، والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة. (د).

(٣) في (ط): «وما أشبهها».

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٤١).

الله يحلو للمحبين، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم، وكذٰلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم، وقد روي عن الحسن بن عرفة؛ قال: رأيت يزيد بن هارون بواسط، وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيتُه بعينٍ واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه؛ فقلت له: يا أبا خالد! ما فعلت العينان الجميلتان؟ فقال: ذهب بهما بكاء الأسحار[1].

وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهٰذا المعنى، فإذاً؛ من غَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق، ولٰكن جعل ذٰلك إلى خيرته.

فصل

وأما الثاني؛ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرْعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى، فإذا أوغل في عمل شاق؛ فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به؛ فيقصر فيه؛ فيكون بذٰلك ملوماً غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها[2].

ذكر البخاري عن أبي جُحَيفة؛ قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمانُ أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء ـ وهي زوجه ـ متبذِّلة؛ فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فإني صائم. فقال: ما أنا بآكل حتى

---

(١) أخرجه بسنده إلى الحسن بن عرفة به الخطيب في «تاريخه» (١٤ / ٣٤١ ـ ٣٤٢).

(٢) انظر: «منهج التربية الإسلامية» (١ / ١٦٩ ـ ١٧٠)؛ ففيه تفصيل حسن لنحو المذكور هنا.

تأكل؛ فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم. فنام، ثم ذهب ليقوم؛ فقال: نم. فلما كان مِن آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصلينا[1]، فقال له سلمان: «إن لِرَبِّكَ عليك حقّاً، ولنفسك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً؛ فأعط كل ذي حقٍّ حقَّه». فأتى النبيَّ ﷺ فذكر له ذٰلك؛ فقال النبي ﷺ: «صَدَقَ سلمان»[2].

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: «أفتَّانٌ أنتَ، أو أفاتنٌ أنت؟ (ثلاث مرات)، فلولا صليت بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١]، و﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١]؛ فإنه يصلي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة»، وكان الشاكيَ به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء؛ فانطلق الرجل. انظره في البخاري[3].

وكذٰلك حديث: «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» الحديث[4].

---

(١) مقتضى السياق «فصليا» بالغائب؛ فتراجع الرواية، والذي في البخاري «صَليا» بألف الغائب، ولم يذكروا فيه رواية أخرى. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٣٩)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إذا طوّل الإمامُ وكان للرجل حاجةٌ فخرج فصلى، ٢ / ١٩٢ / رقم ٧٠٠، ٧٠١، وباب من شكا إمامه إذا طوَّل، ٢ / ٢٠٠ / رقم ٧٠٥، وكتاب الأدب، باب من لم ير إكفار من قال ذٰلك متأولاً أو جاهلاً، ١ / ٥١٥ ـ ٥١٦ / رقم ٦١٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ١ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠ / رقم ٤٦٥) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه. وانظر في تعيين الشاكي: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٢٤٤، ٢٤٥) مع تعليقي عليه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب من أخفَّ الصلاة عند بكاء =

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ومواضع المتعبدين؛ فرأى رجلاً يبكي بكاءً عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالته الصلاة من الليل.

وأيضاً؛ فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام: «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، ولا يفِرّ إذا لاقى»[1].

وقيل لابن مسعود رضي الله عنه: وإنك لتُقِل الصوم. فقال: «إنَّه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن أحب إليَّ منه»[2].

= الصبي، ٢ / ٢٠٢ / رقم ٧٠٩، ٧١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصَّلاة في تمام، ٢ / ٣٤٢، ٣٤٣ / رقم ٤٧٠) وغيرهما من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم داود عليه السلام، ٤ / ٢٢٤ / رقم ١٩٧٩، ١٩٨٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٥ / رقم ١١٥٩ بعد ١٨٦) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

قال (خ): «لم تغض الشريعة عن حق الجسم وتترك شأنه لصاحبه الذي ربما تغالى به السعي في تكميل نفسه إلى أن يصرف عنه النظر جملة، بل رسمت له في سيره حدوداً لا يسوغ له اختراقها ووقوفه عند هذه الحدود مما يجعله سائراً في سبيل لا يلاقي فيها عقبات ولا ينقطع به قبل الوصول إلى الغاية المطلوبة، وانظر إلى قوله في هذا الحديث: «ولا يفر إذا لاقى» بعد قوله: «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً»؛ فإن في ذلك إيماء إلى أن عدم سرد داود عليه السلام للصوم إنما هو ليتقوى بالفطر على واجب أعظم وهو جهاد العدو والصبر على مكافحته بقلب لا يجبن وعزم لا ينثني».

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٧٩٠٣)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٩٥ - ١٩٧ / رقم ٨٨٦٨ - ٨٨٧٠، ٨٨٧٢، ٨٨٧٤ - ٨٨٧٨) بأسانيد عنه، وبعضها صحيح، وانظر: «مجمع الزوائد» (٢ / ٢٥٧).

ونحو هٰذا ما حكى عياض[1] عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً، وكان شديد الحر فاشتد عليه. قال: فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار.

وكره مالكٌ إحياءَ الليل كله[2] وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسوة. ثم قال: «لا بأس به ما لم يضر ذٰلك بصلاة الصبح، فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم؛ فلا، وإن كان وهو به فتور أو كسل؛ فلا بأس به».

فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل، وأنه يسبِّب تعطيل وظائف كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغّض العبادة، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقَّعة؛ نُهي عن ذٰلك، وإن لم يكن شيء من ذٰلك؛ فالإيغال فيه حسن[3]، وسبب القيام

---

(١) في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٣٠ ـ ط بيروت)، وفيه: «نذر ابن وهب...».

(٢) ودليله ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الصلاة، باب في صلاة الليل، ٢ / ٤١ / رقم ١٣٤٢) عن عائشة ضمن حديث طويل، فيه: «ولم يَقُم رسول الله ﷺ ليلة يتمُّها إلى الصَّباح»، ولفظ الدارمي في «سننه» (١ / ٣٤٦): «وما قام نبيّ الله ﷺ حتى أصبح»، ولفظ مسلم (٦ / ٢٧ ـ مع شرح النووي): «ولا صلَّى ليلة إلى الصبح»، وفي رواية له (٦ / ٢٩): «ما رأيتُه قام ليلةً حتى الصباح».

قلت: والتعليل الآتي يشهد له ما أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٣١ ـ رواية يحيى) عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حَثْمة؛ قال: إنَّ عمر بن الخطاب فَقَدَ سليمان بن أبي حَثْمة في صلاة الصبح، وإنَّ عمر غدا إلى السوق، وسكن سليمان بين المسجد والسوق، فمر على الشِّفاء أم سليمان، فقال لها: لم أرَ سليمان في الصُّبح، فقالت: إنه بات يُصلي فغلبته عيناه. فقال عمر: «لإن أشهد صلاةَ الصبح في جماعة أحبُّ إليَّ من أنْ أقوم ليلة»، وكذٰلك من يقوم الليل ويَسرُدُ الصوم إنْ كان ذٰلك بحيث يفوت من حضور الجماعات وصلاة الجنائز، ونشر العلم بالتدريس والتصنيف ونحو ذٰلك؛ لا ينبغي له ذٰلك، قاله اللكنوي في «إقامة الحجة» (ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

(٣) هٰذا ما قرره اللكنوي في كتابه «إقامة الحجة» بتفصيل وإسهاب مع تمثيل من حياة السلف والصالحين والعلماء بما لا مزيد عليه.

بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل: دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه ـ وإن كان له وازع الخوف، أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة ـ لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل، صائماً النهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها، وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد، وإغاثة اللهفان، وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال، بل كثير منها تضادّ أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها، ولكن تؤثر فيها نقصاً، وتزاحمُ الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول؛ فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة[1] هذه؟ ولهذا جاء: «مَنْ يُشادَّ هذا الدينَ يَغْلبه»[2].

وأيضاً؛ فإن سُلِّم مثل هذا في أرباب الأحوال ومسقطي الحظوظ؛ فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ، وهؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً، لكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم، ولا يضر بحظوظهم.

فقد وجدنا عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة إليهم موقعاً في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في

(١) في الأصل: «الحال».

(٢) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه»، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب الدين يُسر، ١ / ٩٣ / رقم ٣٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

المحرمات، وكذٰلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذٰلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه، وذٰلك فساد كبير، ولرفع هٰذا الاسترسال جاءت الشرائع، كما أن ما في السماوات وما في الأرض مسخَّر للإنسان[1].

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هٰذين الأمرين تحت نظر العدل؛ فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن؛ فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً، وينهى عن المكروه الذي لا حظَّ فيه عاجلاً كالصلاة في الأوقات المكروهة، وينظر في المندوب الذي لا حظّ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظ ـ أعني: الحظ العاجل ـ، فإن كان ترك حظه في المندوب[2] يؤدي لما يكره شرعاً، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً؛ كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتع بزوجته المؤدي إلى التشوف إلى الأجنبيات، حسبما نبَّه عليه حديث[3]: «إذا رأى أحدُكم امرأةً فأعْجَبَتْهُ...»[4]

---

(١) ومهيأ لحظوظه؛ فالمطلوب الاعتدال؛ فلا حرمان مما هيأه الله له، ولا استرسال فيه. (د).

قلت: وفي الأصل «مسخرة للإنسان».

(٢) أي: فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لا حظ لنفسه فيه يؤدي إلى فعل مكروه شرعاً، أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه؛ كان استعماله لحظه بترك هٰذا المندوب المؤدي فعله لأحد هٰذين الأمرين أولى به، وذٰلك كما إذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته؛ فيؤدي ذٰلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن؛ فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى. (د).

(٣) أي؛ فإنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبية. (د).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب ندب من رأى امرأةً فوقعت في نفسه =

إلخ .

وكذلك [ترك][1] الصوم[2] يوم عرفة[3]، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن .

= إلى أن يأتي امرأته أو جاريته فيواقعها، ٢ / ١٠٢١ / رقم ١٤٠٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الرضاع، باب ما جاء في الرجل يرى المرأة تعجبه، ٣ / ٤٦٤ / رقم ١١٥٨) ـ والمذكور لفظه، وتتمته: «فليأتِ أهله؛ فإنَّ معها الذي معها» ـ، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٣٠، ٣٤١، ٣٩٥) بألفاظ منها المذكور عن جابر رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن مسعود عند الدارمي في «السنن» (٢ / ١٤٦)، وعن أبي كبشة الأنماري عند البخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ١٣٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣١)، وأبي نعيم في «الحلية» (٢ / ٢٠)، وإسناده حسن، وانظر له: «العلل» (٥ / ١٩٦) للدارقطني.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «وكترك».

(٢) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهة العبادة والملل منها، وما بعده مثال لما يؤدي إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ـ ومثله ما في الحديث بعده ـ، ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم، والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب. (د).

(٣) يدل عليه ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم يوم عرفة، ٤ / ٢٣٦ ـ ٢٣٧ / رقم ١٩٨٨)، وغيره عن أم الفضل بنت الحارث؛ أن ناساً تماروا عندها يوم عرفة في صوم النبي ﷺ؛ فقال بعضهم: هو صائم، وقال بعضهم: ليس بصائم؛ فأرسلَتْ إليه بقَدح لبنٍ وهو واقف على بعيره فشربه».

وفطره ﷺ يوم عرفة كان لحكمةٍ، واختلفوا فيها؛ فقالت طائفة: ليتقوّى على الدّعاء، وهو قول الخِرَقي وغيره، وقال غيرهم ـ منهم شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: الحكمة فيه أنه عيد لأهل عرفة؛ فلا يُستحبُّ صومُهُ لهم، قال: «والدليل عليه الحديث الذي في «السنن» عنه ﷺ، أنه قال: «يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام منى عيدُنا أهلَ الإسلام».

قلت: أخرجه أبو داود (كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق، ٢ / ٣٢٠ / رقم ٢٤١٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في أيام التشريق، ٣ / ١٤٣ / رقم ٧٧٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب مناسك الحج، باب النهي عن صوم يوم عرفة، ٥ / ٢٥٢)، وأحمد (٤ / ١٥٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٠٤ و٤ / ٢١)، والدارمي (٢ =

وفي الحديث: «إنكم قد استقبلتم عدوَّكم والفِطْر أقوى لكم»[1].

وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشد كراهة منه؛ غُلِّب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات[2]، على التورع عنها مع عدم طاعتهما؛ فإنَّ تناول المتشابهات[2] للنفس فيها حظ، فإذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله، فإن كان في تناولها رضى الوالدين؛ رجح جانب الحظ هنا بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روى عن مالك أنَّ طلب الرزق في شبهة أحسنُ من الحاجة إلى الناس[3].

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال؛ فيقع الترجيح بينها، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه، وبسطُ هٰذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

= / ٢٣)، والطحاوي (١ / ٣٣٥)، وابن حبان (٨ / ٣٦٨ / رقم ٣٦٠٣ - الإحسان)، وابن خزيمة في «صحيحه» (رقم ٢١٠٠)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٨٠٣)، والحاكم (١ / ٤٣٤)، والبيهقي (٤ / ٢٩٨)، والبغوي (١٧٩٦) عن عقبة بن عامر، وإسناده صحيح.

قال ابن تيمية: «وإنما يكون يوم عرفة عيداً في حقّ أهل عرفة؛ لاجتماعهم فيه، بخلاف أهل الأمصار؛ فإنهم إنما يجتمعون يوم النحر، فكان هو العيدَ في حقِّهم». انظر: «زاد المعاد» (١ / ٦١ - ٦٢).

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل، ٢ / ٧٨٩ / رقم ١١٢٠) عن أبي سعيد الخدري، بلفظ: «إنكم قد دنوتم من عدوّكم، والفِطر أقوى لكم»، و«إنكم مصبِّحوا عدوِّكم، والفطر أقوى لكم». (٢) في (ط): «المشتبهات».

(٣) الوجه في ذٰلك أن الحاجة إلى الناس مما يترامى بالنفوس على أبواب المهانة، وقد عنيت الشريعة بما يرفعها إلى مراقي العز والشرف حتى أسقطت للمحافظة على كرامة النفس وصيانة ماء المحيا بعض الواجبات، كما أجازت للرجل أن يتيمم ولا يقبل الماء ممن يقدمه له على وجه الهبة لما في مثل ذٰلك من المنة المكروهة لدى النفوس المتطلعة إلى عز شامخ ومجد أثيل. (خ).

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ، وحكمهم حكم الضَّرب الأول في الترجيح بين الأعمال، غير أن سقوط حظوظهم لعزوف[1] أنفسهم عنها مَنَع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم؛ فصاروا أكثر أعمالاً، وأوسع مجالاً في الخدمة؛ فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات، وأما أنَّه[2] يمكنهم القيام بجميع ما كُلِّفه العبد وندب إليه على الجملة؛ فمتعذر، إلا في المنهيات؛ فإنه تركٌ بإطلاق، ونفي أعمال لا إعمال، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام، ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر، كقوله: «إن لنفسك عليك حقاً»[3]، وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط؛ فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه؛ فحظه أذاً[4] آخر الأشياء المستحقة، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها[5]؛ لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً، فدخل فيه من الأعمال كثير، وإذا عمل على حظه من حيث الأمر؛ فهو عبادة كما سيأتي؛ فصار عبادة بعد ما كان عادة؛ فهو ساقط من جهته، ثابت من جهة الأمر كسائر الطاعات، ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس، بل يصير أكثر عمله في الواجبات، وهنا مجال رحب له موضع غير هٰذا.

فصل [6]

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «عزوب».

(٢) في الأصل و(خ): «أن».

(٣) مضى تخريجه (ص ٢٣٩)، وهو صحيح.

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «أيضاً».

(٥) في (ط): «منها».

(٦) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً، وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف. (د).

المأذون فيه، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة؛ فهو أظهر في المنع من ذٰلك التسبب؛ لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العنت والحرج على نفسه.

إلا أنه قد يكون في الشرع[1] سبباً لأمر شاق على المكلف، ولٰكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة، كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة؛ فإنها زجرٌ للفاعل، وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذٰلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً، وكون هٰذا الجزاء مؤلماً وشاقّاً مُضاهٍ لكون قطع اليد المتأكِّلة وشرب الدواء البشيع مؤلماً وشاقّاً، فكما لا يقال للطبيب: إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال؛ فكذٰلك هنا، فإن الشارع هو الطبيب الأعظم.

والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه، ويشبه هٰذا ما في الحديث من قوله: «ما ترددتُ في شيءٍ أنا فاعلهُ تردُّدي في قبضِ نَفْسِ عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته، ولا بد له من الموت»[2]؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه في دار القرار؛ صار في القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً[3]، وقد يكون لاحقاً بهٰذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان

---

(١) لعل فيه سقط: «ما يكون». (د).

(٢) قطعة من آخر حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقائق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ - ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً، وقد استشكل بعضهم (التردد) الوارد في الحديث، وانظر له لزاماً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ١٢٩ - ١٣١ و١٠ / ٥٨ - ٥٩)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ١٦٤٠). وفي (ط): «ولا بد منه».

(٣) أي: غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولٰكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة، وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم؛ لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية. (د). =

الوفاء بها؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإنْ شقَّت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها، حتى إذا كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين سقطت، كما إذا حلف بصدقة ماله؛ فإنه يجزئه الثلث، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر؛ فإنه يركب ويُهدي، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج أو لا يأكل الطعام [الفلاني]؛ فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك؛ فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات.

فعلى هٰذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة على المكلف[1] عام في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال: إنه قد جاء في القرآن: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ فسمى الجزاء اعتداء، وذٰلك يقتضي القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي.

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروف مثله في كلام العرب، وفي الشريعة من هذا كثير[2]؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

= قلت: وبنحو هٰذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ١٢٩ - ١٣١ و١٠ / ٥٨ - ٥٩).

(١) في الأصل: «العبد».

(٢) قلت: كلام المصنف في صفة الاستهزاء والمكر وغيرهما من صفات الفعل لله عز وجل من الأمور المردودة غير المقبولة، ومنهج السَّلف في فهم الأسماء والصفات على خلافها، وما الداعي لهٰذا المعنى وذات الله غير ذواتنا، وبالتالي أسماؤه وصفاته غير أسمائنا وصفاتنا؛ فإن التأويل =

. ...

= لا يكـون إلا بعد الوقوع في التشبيه، وحينئذ يكون هنالك داع لصرف اللفظ عن معناه، وهو في حقيقته تعطيل.

واعلم وفقني الله وإياك للصواب؛ أن الصفات إذا كانت كمالاً في حال، ونقصاً في حال؛ لم تكن جائزة في حق الله، ولا ممتنعة على سبيل الإطلاق؛ فلا تثبت له إثباتاً مطلقاً، ولا تنفي عنه نفياً مطلقاً، بل لا بد من التفصيل؛ فتجوز في الحال التي تكون كمالاً، وتمتنع في الحال التي تكون نقصاً، وذٰلك كالمكر وهٰذه الصفات وغيرها من صفات الأفعال كالكيد والخداع؛ فهٰذه تكون كمالاً إذا كانت في مقابلة من يعاملون الفاعل بمثلها، لأنها حينئذ تدلُّ على أنَّ فاعلها قادر على مقابلة عدوه بمثل فعله أو أشد، وتكون نقصاً في غير هٰذه الحال، ولهٰذا لم يذكرها الله ولا رسوله ﷺ على أنها من صفاته سبحانه بإطلاق، وإنما ذكرها في مقابلة من يعاملونه ورسوله بمثلها؛ كقوله تعالى: **﴿ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾** [الأنفال: ٣٠]، وقوله: **﴿إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً﴾** [الطارق: ١٥ ـ ١٦]، وقوله: **﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون . وأملي لهم إن كيدي متين﴾** [الأعراف: ١٨٢ ـ ١٨٣]، وقوله: **﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾** [النساء: ١٤٢]، وقوله: **﴿قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون . الله يستهزىء بهم﴾** [البقرة: ١٤، ١٥].

وقد ألمح ابن القيم إلى نحو ما ذكره المصنف من تأويل هٰذه الصفات ورده بنحو ما قررناه؛ فقال في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢١٧ ـ ٢١٨): «وقد قيل: إن تسمية ذٰلك مكراً وكيداً واستهزاءً وخداعاً من باب الاستعارة، ومجاز المقابلة، نحو **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾** [الشورى: ٤٠]، ونحو قولـه: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** [البقرة: ١٩٤]، وقيل: وهو أصوب، بل تسمية ذٰلك حقيقة على بابه؛ فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذٰلك الكيد والمخادعة، ولٰكنه نوعان:

قبيح، وهو إيصال ذٰلك لمن لا يستحقه.

وحسن: وهو إيصاله إلى من يستحقّه، عقوبة له.

فالأوَّل مذموم، والثاني ممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذٰلك ما يحمد عليه عدلاً منه وحكمة، وهو تعالى يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب، لا كما يفعل الظلمة بعباده.

وأما السيئة؛ فهي «فيعلة» مما يسوء، ولا ريب أن العقوبة تسوء صاحبها؛ فهي سيئة له، =

= حسنة من الحكم العدل».

وزيادة في توضيح ما سبق أود أن أبين ما يلي :

أولاً : إن الله لم يصف نفسه بالكيد، وإن رسول الله ﷺ لم يصف ربه بالإحصاء إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذٰلك بغير حق، وهٰذا الوصف على حقيقته دون مجاز؛ إذ الموجب للمجاز منتفٍ كما سيأتي.

ثانياً : إن دعوى إطلاق هٰذه الألفاظ على الله سبحانه بالشرط السابق على سبيل المجاز لأنها توهم التشبيه باطلة، والمراد بهٰذا المجاز نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه، وهٰذا باطل، وقد مرَّ معنا الرد على المصنف عندما أوَّل بعض هٰذه الصفات مثل «الحب والبغض»، راجع (ص ١٩٥ وما بعدها).

ثالثاً: إن هٰذه الأفعال لا تذم على الإطلاق، ولا تمدح على الإطلاق، ومجازاة المسيء بمثل إساءته جائز في جميع الملل، مستحسن في جميع العقول، ولهٰذا كاد الله سبحانه وتعالى ليوسف حين أظهر لإخوانه ما أبطن خلافه، جزاء على كيدهم له مع أبيه.

رابعاً: هٰذه المجازة من المخلوق حسنة؛ فكيف من الخالق؛ هٰذا إذا نزلنا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله، ولٰكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه، وإن نزلنا ذٰلك على نفي التحسين والتقبيح عقلاً، وأنه يجوز عليه كل ممكن، ولا يكون قبيحاً؛ فلا يكون المكر وغيره من صفات الفعل منه قبيحاً ألبتة؛ فلا يمتنع وصفه به ابتداءً، لا على سبيل المقابلة على هٰذا التقدير.

وعلى التقديرين؛ فإطلاق ذٰلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجاز؛ إذ الموجب للمجاز منتفٍ على التقديرين.

خامساً: لا يشرع اشتقاق أسماء لله عز وجل من هٰذه الصفات، ومن فعل ذٰلك من الجهلة؛ فقد افترى على الله الكذب، وفاه بأمرٍ عظيم تقشعرُّ منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه.

قال السفاريني في «الدرة المضيئة» ـ كما في «العقائد السلفية» (٥٩) في مبحث الأسماء الحسنى:

لٰكنها في الحقيقة توقيفية   لنا بذا أدلة وفيَّة

يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في «مدارج السالكين» (٣ / ٤١٥): «فنسبة الكيد =

﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٥٤].

﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۞ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴾ [الطارق: ١٥ ـ ١٦].

إلى أشباه ذٰلك؛ فلا اعتراض بمثل ذٰلك.

فصل [١]

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه؛ فهٰهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذٰلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً[٢]، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعاً[٣] للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل

= والمكر ونحوها إليه سبحانه من إطلاق الفعل عليه تعالى، والفعل أوسع من الاسم، ولهٰذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسمَّ منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يُسمَّ بـ (المريد) و(الشَّائي) و(المحدث)، كما لم يسمِّ نفسه بـ (الصانع) و(الفاعل) و(المتقن)، وغير ذٰلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه؛ فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح الخطأ من اشتقَّ له من كل فعل اسماً، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف؛ فسماه: الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذٰلك، وكذٰلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء موجود ومذكور ومعلوم ومراد، ولا يسمى بذٰلك».

وانظر في إثبات هٰذه الصفات أيضاً: «مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٣٢ ـ ٣٤)، و«طريق الهجرتين» (٤٢٧ ـ ٤٢٩)، و«أقاويل الثقات» (٧٢).

(١) هٰذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات تكميلاً للمقام. (د).

(٢) انظر ما تقدم (٢ / ٤٥).

(٣) في (ط): «ورفعاً» بواوٍ.

أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع؛ تكملة لمقصود العبد، وتوسعة [عليه، وحفظاً][1] على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكر النعم.

فمن[2] ذٰلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحر والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها، وهٰكذا سائر ما يقوم به عيشه في هٰذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح، ثم رتب له مع ذٰلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية، كما رتب له ذٰلك فيما يتسبب عن أفعاله وكون هٰذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة.

إلا أن هٰذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه؛ فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة، كما أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله، ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذٰلك مُلغىً في التكليف، وإن كان معتبراً في العقد الإيماني، كما لا تعتبر[3] جهة التكليف ابتداء، وإن كان في نفسه ابتلاء[4]؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) كذا في (د)، وفي الأصل و (ط): «فأول»، وفي (خ): «فإن».

(٣) أي: فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله: «لأنه... إلخ»، ولا يعتبر فيه هٰذا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال؛ فكذٰلك هنا طولب المكلف بما يدفع هٰذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها، وبعبارة أخرى، إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء، ولم يعتبر ذٰلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هٰذا الابتلاء؛ فكذا هٰذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه. (د).

(٤) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٦٥٦): «والتكليف كله ابتلاء، وإنْ تفاضل =

العبد، خَلقٌ للرب؛ فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبـد، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر؛ فكذٰلك هنا.

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع[1]؛ فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذٰلك الشاق مرسل من المسلِّط المُبْلي، فيستسلم العبد للقضاء، ولذٰلك لما لم يكن التـداوي محتماً[2] تركه كثير من السلف الصالح، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض، كما في حديث السوداء المجنونة[3] التي سألت النبي ﷺ أن يدعو لها؛ فخيَّرها في الأجر مع البقاء على حالتها أو زوال ذٰلك[4]، وكما في الحديث: «ولا يكْتَوُون وعلى ربهم يتوكلون»[5].

ويمكن اعتبـار جهـة الحظ بمقتضى الإذن ويتـأيد بالنـدب، كمـا في التداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: «تداوَوْا؛ فإن الذي أنزلَ الداءَ أنزل

= في الكثرة والقلّة، وتباين في الضَّعف والشدة».

وانظر: «تفسير القرطبي» (٦ / ٣٠٠)، و«الروح» (١٢٣).

(١) في (ط): «في الدفع». (٢) في (ط): «متحتماً».

(٣) كان الأولى أن يقول: «التي كانت تصرع» كما هي عبارة الحديث. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المرضى، باب فضل من يُصرع من الريح، ١٠ / ١١٤ / رقم ٥٦٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن، ٤ / ١٩٩٤ / رقم ٢٥٧٦) عن ابن عباس؛ قال: هٰذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ، فقالت: إني أصرع، وإني أتكشَّف؛ فادعُ الله لي. قال: «إنْ شئتِ صبرتِ ولكِ الجنة، وإنْ شئتِ دعـوتُ الله أن يُعـافيك». فقالت: أصبر. فقالت: إني أتكشف؛ فادعُ الله لي أن لا أتكشف. فدعا لها. لفظ البخاري.

(٥) جزء من حديث أخرجـه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، ١١ / ٤٠٥ ـ ٤٠٦ / رقم ٦٥٤١، وكتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكْتوِ، ١٠ / ١٥٥ / رقم ٥٧٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين بغير حساب ولا عقاب، ١ / ١٩٩ / رقم ٢٢٠) من حديث =

الدواء»[1]، وأما إن ثبتت[2] الإباحة؛ فالأمر أظهر.

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[3] من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على الوجه الرابع، وذٰلك مشقة مخالفة الهوى، وهي:

= ابن عباس رضي الله عنه.

(1) مضى تخريجه (1 / 217) من حديث أسامة بن شريك، وهو حديث صحيح.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء، 10 / 134 / رقم 5678) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً».

(2) في الأصل: «ثبت».

(3) عقد المسألة السابقة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث؛ فتكلم عنه في أولها، وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد، وإن كان فيه كلفة، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف، كما لا يقصد غير المعتادة، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذٰلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإما أن تكون معتادة، أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب عن العبادة؛ إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذٰلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة، وبمراجعة هٰذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصّاً بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه، الذي فيه المشقة غير معتادة، ولٰكنها صارت عند قوم كالمعتادة، ثم قال في آخر المسألة: «وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث»؛ فهٰذا الصنيع غير موجه، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه. (د).

المسألة الثامنة

وذٰلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه، ولذٰلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذٰلك حال المحبِّين[1]، وحال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه، حتى رضُوا بإهلاك النفوس والأموال، ولم يرضوا بمخالفة الهوى؛ حتى قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].

وما أشبه ذٰلك.

ولٰكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج[2] المكلَّف عن اتِّباع هواه؛ حتى يكون عبداً لله؛ فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقَّات المعتبرة في التكليف، وإنْ كانت شاقَّةً في مجاري العادات، إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذٰلك[3]؛ لكان ذٰلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذٰلك باطل، فما أدَّى إليه مثله، وبيان هٰذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله.

* * * * *

---

(١) انظر شيئاً من ذٰلك في كتاب «ذم الهوى» لابن الجوزي في الباب التاسع والثلاثين وما بعده (ص ٢٥٩ وما بعدها)، وفي «طوق الحمامة» لابن حزم (ص ٧ وما بعدها).

(٢) في (خ) محرفة إلى «إخراس».

(٣) في (ط): «لأجلها».

المسألة التاسعة

كما أن المشقة تكون دنيوية، كذلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم؛ فهو أشد مشقة باعتبار الشرع من المشقة الدنيوية التي هي غير مُخِلَّة بدين، واعتبار الدين مُقَدَّم[1] على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع، وكذلك هنا[2]، فإذا كان كذلك؛ فليس للشارع قصد[3] في إدخال المشقة من هذه الجهة، وقد تقدم من الأدلة التي يدخل[4] تحتها هذا المطلب ما فيه كفاية.



---

(١) أي: إن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء، فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين، ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين؛ فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك؛ فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس حتى من نحو المرض، وحينئذ؛ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء، والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هذا، ولذا قال صاحب «التحرير» في موضوع الضروريات الخمس: «إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد، وعقوبة الداعي إلى البدع»؛ فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين، وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون إحداهما دينية والأخرى دنيوية، فلو كانت الدينية تقدم مطلقاً ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور. (د).

(٢) أي: فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية. (د).

(٣) أي: فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين ـ مع كونه مشقته أعظم ـ على ذي المشقة الدنيوية الصرفة؛ فإنه لا يقصد إدخال هذه المشقة على المكلف، ولكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة. (د).

(٤) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقاً، وإن جاءت في طريق امتثال التكليف. (د).

المسألة العاشرة

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده؛ كالمسائل المتقدمة، وقد تكون عامة[1] له ولغيره، وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتَقر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه؛ إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته، فإنه إذا لم يقم بذٰلك عم الفساد والضرر، ولحقه من ذٰلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما؛ إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز[2]، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذٰلك؛ عم الضرر غيرهما من الناس؛ فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام.

---

(١) هٰذا نوع آخر من المشقة ليس داخلاً في المعاني الأربعة التي تقدمت؛ لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف، فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد؛ فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة. (د).

(٢) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم؛ فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً، وهٰذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي؛ فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذٰلك. (د).

وكتب (خ) ما نصه: «لا يقع القاضي أو المفتي في أمر غير جائز؛ إلا أن يحيد عن طريق الاستقامة من تلقاء نفسه؛ إذ الخطأ في الاجتهاد مغتفر والإكراه إنما يخضع أمامه من يؤثر المنصب على الشرف والفضيلة، وليس العزل من الوظيفة عذراً يبيح لمن يتقلدها أن يقول على الله غير الحق، أو يتصرف في حق من حقوق الأمة على وجه يلقى به في تلف أو يهبط بالأمة هاوية ذل وصغار».

وعلى كل تقدير؛ فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة، ولا العمل المؤدي إليها[1] مطلوباً كما تقدم بيانه؛ فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين، فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره؛ فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه، وإذا كان كذلك؛ تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك[2]، وإن لم يمكن؛ فلا بد من الترجيح، فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[3]، وإن كان بالعكس؛ فالعكس، وإن لم يظهر ترجيح؛ فالتوقف كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.



(١) أي: إلى المشقة الخارجة عن المعتاد، كما سبق وكما هو مساق كلام المؤلف هنا، أو يقال: إن العمل المؤدي إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله. (د).

(٢) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله؛ فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها، وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان. (د).

(٣) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه، وبين مهم ديني غير متأكد عليه. (د).

المسألة الحادية عشرة

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقات في الأعمال العادية[1]، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي؛

(١) الذي يفهم من قول الشاطبي عن المشقة التي تقتضي التخفيف أنها ما كانت (خارجة عن المعتاد في الأعمال العادية) إنه يرجع في تعيين الخلل على العبد إلى عرف الناس وعاداتهم، ومما يؤكد ذلك قوله في شأن ما يبدو أنه غير معتاد، ولكنه معتاد في الحقيقة: «. . . فإذا كان كذلك؛ فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات».

وخلاصة ذلك أن المشقات التي تقتضي التخفيف مما لم يرد بشأنها شيء من الشارع، هي المشقات التي تكشف العادات والأعراف عن أنها خارجة عن المعتاد وتلحق خللاً في العبد أو ماله أو حال من أحواله.

وقد استشكل القرافي في «الفروق» (١ / ١١٩ ـ ١٢٠ ـ الفرق ١٤) أن يكون العرف ضابطاً للمشقة التي تجلب التيسير فيما لا نص فيه، وذكر أن الفقهاء يحيلون على العرف عند سؤالهم، مع أنهم من أهل العرف، فلو كان هناك عرف قائم لوجدوه معلوماً لهم أو معروفاً، ولا تصح الإحالة على غير الفقهاء؛ لأنه ليس بعد الفقهاء من أهل العرف إلا العوام، وهم مما لا يصح تقليدهم في الدين.

ولذلك؛ فقد مال القرافي إلى الأخذ بمنهج ابن عبدالسلام في التقريب بقواعد الشرع؛ كما تراه في كتابه «قواعد الأحكام» (٢ / ٩ ـ ١٠)، ولكن الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره «المنار» (٦ / ٢٧١) تعقب كلام القرافي، وذكر أن فيه نظراً ظاهراً، قال: «وأقول فيما أستشكله من نوط ما لم يرد في الشرع بالعرف نظر ظاهر؛ فإن العلماء الذين ناطوا بعض المسائل بالعرف إنما وقع ذلك منهم أفذاذاً أثناء البحث أو التصنيف، ويجوز أن يجهل كل فرد منهم العرف العام في كثير من المسائل، وما اجتمع علماء عصر أو قطر للبحث عن عرف الناس في أمر ومحاولة ضبطه وتحديده، ثم عجزوا عن معرفته وأحالوا في ذلك على العامة؛ أن من العلماء الفقير البائس والضعيف المنّة ـ أي: القوة والجلد ـ والغني المترف، والقوي الجلد وغير ذلك؛ فيشق على بعضهم ما لا يشق على الجمهور، ويسهل على بعضهم ما لا يسهل على الجمهور؛ فالرجوع إلى العرف فيما يشق على الناس وما لا يشق عليهم ضروري لا بد منه، وهو لا يعرف إلا بمباشرة الناس وتعرف شؤونهم وأحوالهم».

فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة، وعلى ذٰلك دلت الأدلة المتقدمة، ولذٰلك شرعت فيها الرخص مطلقاً.

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية؛ فالشارع وإن لم يقصد وقوعها؛ فليس بقاصد لرفعها أيضاً.

والدليل على ذٰلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره، قَلَّ أو جَلَّ؛ إما في نفس العمل المكلف به، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً، فإذا اقتضى الشرع رفع ذٰلك التعب؛ كان ذٰلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله، وذٰلك غير صحيح؛ فكان ما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هنا نظراً[1]، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال؛ فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر كالمشقة في ركعتي الصبح، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذٰلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذٰلك من أعمال التكليف، ولٰكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه توازي مشقة مثله من الأعمال العاديّة؛ فلم تخرج عن المعتاد على الجملة.

ثم إن الأعمال المعتادة[2] ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في

(١) هٰذا هو محل الفائدة من هٰذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته؛ حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها. (د).

قلت: انظر في حدود المشقة: «الذخيرة» للقرافي (١ / ٣٤٠ ـ ط دار الغرب).

(٢) أي: من أعمال التكليف بدليل سابقه ولاحقه. (د).

كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال؛ فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[1] يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوءُ مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة، وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد، مع فعله على خلاف ذلك.

وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ[2] جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] بعد قوله: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢] إلى آخرها.

وقوله: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ * هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ١٠ ـ ١١].

ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده بقوله: ﴿رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وقصة[3] كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة

---

(١) جمع سَبْرة؛ بفتح، فسكون: وهي الغداة الباردة. (د).

(٢) أي: فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتناً يجب الصبر عليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان، وهو من أعمال التكليف، وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعاً عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد، وإن كانت هي في نفسها شاقة، ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه. (د).

(٣) أخرجها البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ / رقم ٤٤١٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٤ و٤٥٦ ـ ٤٥٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٠) مختصراً، وسقتُها مع تخريجها في كتابي «الهجر في الكتاب والسنة» (ص ١٥٧ ـ ١٥٩).

تبوك، ومنع[1] رسول الله ﷺ من مكالمتهم، وإرجاء أمرهم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٨].

وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[2] عند خشية العنت، ثم قال: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

إلى أشباه ذٰلك مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولٰكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثلها مما يعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: طرف أعلى بحيث لو زاد شيئاً لخرج[3] عن المعتاد، وهٰذا لا يخرجه عن كونه معتاداً، وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذٰلك العمل، وواسطة هي الغالب والأكثر، فإذا كان كذٰلك؛ فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا[4] يكون كذٰلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات، وإذا لم تخرج عن المعتاد؛ لم يكن للشارع قصد في رفعها؛ كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة، وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف[5].

---

(١) ربما يقال: إن هٰذا ليس تكليفاً لهم، ولٰكنه نوع من العقوبة؛ لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم، ولم يكلفوا إلا بهجر نسائهم في آخر المدة تقريباً، وليس هٰذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد؛ فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه؟ (د).

(٢) أي: المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا، أما ما قبل ذٰلك من شدة الداعية إلى النكاح؛ فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة، فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن؛ فدل على أن المشقة في هٰذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى. (د).

(٣) في الأصل: «يخرج».

(٤) في (ط): «ولا».

(٥) في (ط): «محلَّ خلافٍ».

فحيث قال الله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩]؛ كان هذا موضع شدة لأنه يقتضي أن لا رخصة أصلاً في التخلف، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج، وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبُعد الشُّقَّة، زائداً على مفارقة الظلال، واستدرار الفواكه والخيرات، وذٰلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة، ولٰكنه غير مخرج لها عن المعتاد؛ فلذٰلك لم يقع في ذٰلك رخصة؛ فكذٰلك أشباهها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]: إنما ذٰلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات[1].

وقال عكرمة: ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع[2].

وعن عبيد بن عمير؛ أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس، فسأله عن الحرج؛ فقال: أولستم العرب؟! [فسألوه ثلاثاً، كل ذٰلك يقول: أولستم العرب؟!]، ثم قال: ادع لي رجلاً من هذيل؛ فقال [له]: ما الحرج فيكم؟ قال: الحَرَجةُ من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذٰلك الحرج ما لا مخرج له[3].

(١) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦)، وقال ابن العربي في «أحكامه» (٣ / ١٣٠٥) قبله: «وثبت صحيحاً عن ابن عباس».

قلت: وجاء في الأصل و(خ): «.. ولا مخرج».

(٢) ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٠٥).

(٣) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٢٠٦) بنحوه، وذكره ابن العربي في «أحكامه» (٣ / ١٣٠٤ ـ ١٣٠٥) بحرفه ونصِّه.

فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات، وأصل الحرج الضيق، فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها؛ فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهٰذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب[1]؛ فقد تبين إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع، والحمد لله.

فصل

قال ابن العربي: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس؛ فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره»[2] انتهى ما قال.

وهو مما ينظر فيه؛ فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد؛ فالحكم كما قال، ولا ينبغي أن يختلف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه، وإلا؛ لزم في أصل التكليف، فإن تصور وقوع اختلاف؛ فإنما هو مبني على أن ذٰلك الحرج من قبيل المعتاد، أو من قبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما.

وأيضاً؛ فتسميته خاصاً يشاحّ فيه، فإنه بكل اعتبارٍ عامٌّ غير خاص؛ إذ

---

(١) هٰذا كالتفسير لكل آية وقع فيها تعليل التكليف بعلم الله نحو ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾، وصفوة المقال أن الله يعلم السرائر كما يعلم ما سيكون؛ إذ العلم يتعلق بالمعدوم وبالموجود، وإنما يضع التكاليف لتنكشف سريرة العبد حيث إن الجزاء إنما يترتّبُ على ما يقع، كما أن الأحكام إنما تجري على حسب ما يظهر للعيان؛ فيرجع التعليل بالعلم إلى التعليل بما يلزمه العلم، وهو التبين أو الانكشاف، ويكون المعنى ليتعلق به علمنا موجوداً ظاهراً. (خ).

(٢) «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٠٦).

ليس مختصاً ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة؛ فالعموم والخصوص فيه أيضاً مما يشكل فهمه، فإن السفر مثلاً سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف؛ فهٰذا عام، والمرض قد شرع فيه التخفيف وهـو ليس بعام، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض، إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً، ومنهم من يقـدر على ذٰلك، ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر؛ فهٰذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه.

ومع ذٰلك؛ فقد شرع فيه التخفيف على الجملة؛ فالظاهر أنه خاص، ولٰكن لا يخالف فيه مالك الشافعي؛ إلا أن يكونوا جعلوا هٰذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد، فيرجع إذ ذاك إلى قسم العام، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً، وعند ذٰلك يصعب تمثيل الخاص، وإلا؛ فما من حرج يعد[1] أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلا وهو عام، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود إلا فرد واحد، وإن قدر أن يكون التشـريع له وحـده أو لقوم مخصوصين؛ فهٰذا غير متصور في الشريعة إلا ما اختص به النبي ﷺ أو خص به أحـد أصحـابـه؛ كتضحية أبي بردة بالعنـاق الجذَعة[2] وشهادة خزيمة[3]؛ فذٰلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذٰلك.

فإن قيل: لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم، وما كان خاصّاً[4] ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس، وما أشبه

---

(١) في (ط): «يقدر».

(٢) كما سيأتي (ص ٤١٠)، وهناك تخريجه.

(٣) كما سيأتي (ص ٤٦٩)، وهناك تخريجه.

(٤) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر؛ فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها =

ذلك[1].

فالجواب: إن هٰذا أيضاً مما ينظر فيه؛ فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذٰلك الكلي لا خاص؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصّاً ببعض الأشخاص المعينين، أو ببعض الأزمان المعينة، أو الأمكنة المعينة، وكل ذٰلك إنما يتصور في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره؛ كنهيه[2] عن ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة[3]، وكتخصيص الكعبة

= دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب، قال: وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة. اهـ. وهٰذا غير ظاهر؛ لأن كل مسافر هٰذه حاله فحكمه هٰكذا، كما يشير إليه قول المؤلف: «فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذٰلك الكلي... إلخ». (د).

(1) استعمل الأصوليون الكلية والجزئية بهٰذا المعنى في بحث المصالح التي قد ترجع إلى نوع المشاق، وفسروا الجزئية بما يعرض لبعض الناس أو في حالة مخصوصة، وذكروا الخلاف في حكمها؛ غير أن المعروف في المذهب المالكي اعتبارها، ومن أمثلتها المسافر يعجله السفر فيأتي دار الضرب بتبره؛ فيعطيهم أجرة الضرب، ويأخذ منهم دنانير بمقدار ما يخلص من تبره، وقد أجاز الإمام مالك هٰذه الصورة لضرورة الانقطاع عن الرفقة، قال الزركشي في «البحر المحيط»: «ولٰكنها مصلحة جزئية بالنسبة إلى شخص معين وحالة معينة». (خ).

(2) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ٣ / ١٦٥١ / رقم ١٩٧١) بسنده إلى عبد الله بن واقد، قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، قال عبدالله بن أبي بكر: فذكرت ذٰلك لعمرة؛ فقالت: صَدَق، سمعت عائشة تقول: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ؛ فقال رسول الله ﷺ: «ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي». فلما كان بعد ذٰلك قالوا: يا رسول الله! إنّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويجملون منها الودك. فقال رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟». قالوا: نهيتَ أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت؛ فكلوا، وادخروا، وتصدقوا».

(3) في حاشية الأصل: «الدَّافَّة؛ بالدال المهملة، وتشديد الفاء: الجماعة الذين =

بالاستقبال، والمساجد الثلاثة [بما اشتهر من فضلها][1] على سائر المساجد؛ فتصور مثل هٰذا[2] في مسألة ابن العربي غير متأت.

فإن قيل: ففي النـوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره[3].

قيل: وفيه أيضاً عموم من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر؛ فليس أحد الطرفين وهو الخصوص أولى به من الطرف الآخر وهو العموم، بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كليٌّ، بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم؛ فنسبـةُ ذٰلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد نسبةُ بعض أفراد ذٰلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده؛ فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض؛ وإن سقط سقط في البعض، وهٰذا متفق عليه بين الإمامين؛ فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذٰلك.

فإن قيل: لعله يريد بذٰلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً، وهو عام؛ كالتراب والطُّحلب وشبه ذٰلك، أو خاص كما إذا كان عدم

= يسيرون سيراً خفيفاً، وقد ورد منهم على المدينة في زمنه عليه السلام؛ فنهى الناس عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم أباح ذٰلك بعد، وقال لما سئل عن النهي أنه من أجل الدافة؛ أي: لأنهم إذا نهوا عن الادخار جاؤوا به على أولٰئك القوم الوافدين وأطعموهم منه». اهـ.

وكتب (د) ما نصُّه: «الدافَّة: قوم من الأعراب يردون المصر، وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هٰؤلاء القادمون منها».

(١) جاء في الأصل ما بين المعقوفتين بعد عبارة «سائر المساجد».

(٢) أي: فخصوص مثل الخصوص في هٰذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي؛ فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هٰذه. (د).

(٣) في (ط): «أو لغيره».

الانفكاك خاصّاً ببعض المياه؛ فإن حكم الأول ساقط لعمومه، والثاني مختلف فيه لخصوصه، وكذٰلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا؟ لأنه متغير خاص، وكالتغير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف، والطلاق قبل النكاح[1] إن كان عاماً سقط، وإن كان خاصاً ففيه خلاف، كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه[2] ذٰلك؛ فهي طالق، ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة؛ هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[3]، كما لو قال: كل حرة أتزوجها طالق، وبالنسبة إلى قصد مطلق الملك من العام فيسقط، فإن قال فيه: كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصاً، وجرى فيه الخلاف، وأشباه ذٰلك من المسائل.

فالجواب أن هٰذا ممكن، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه؛ إلا أن نص الخلاف في هٰذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هٰذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[4]، لا

---

(1) في حاشية الأصل: «انظر هٰذا؛ فإن حمل مسألة الطلاق قبل الملك على عموم الحرج وخصوصه يقتضي أن سبب خلاف الإمامين مراعاة الحرج وعدمه وليس كذٰلك، وإنما سبب الخلاف مراعاة الملك التقديري في الخاص عند مالك وعدم مراعاته مطلقاً عن الشافعي، كذا قيل، وفيه نظر، والصواب ما عند المصنف، فإن مالكاً اعتبر الملك التقديري في الخاص لعموم الحرج أو غلبته فيه، وإلا؛ فلا فرق، فلو كان. . .».

(2) في الأصل: «أو».

(3) لأنـه له نكاح غير الإماء، أما الملك؛ فلا يكون لغير الإماء، وقد عمم الحرج بهٰذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة؛ فله أن يملك الإماء، ولٰكن ليس له نكاحهن؛ عملاً بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني. (د).

(4) أي: فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول، ولٰكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته، يقول المؤلف: =

بالنسبة إلى نظر الأصول؛ إلا أنه[1] إذا ثبت الخلاف؛ فهو المراد هنا[2] والنظر الأصولي يقتضي ما قال؛ فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه؛ كالأمثلة المتقدمة، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه؛ فليس بحرج عام بإطلاق، إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف؛ إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، لاختلاف أحوال الناس في ذٰلك.

وأيضاً؛ فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة كذٰلك لا يطرد مع وجودها؛ فكان بهٰذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة: الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية، ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هٰذا الماء بالخل والزعفران ونحوه، وواسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد، والله أعلم.

*****

= إذا ثبت هٰذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين؛ كان المراد به ما شرحه المؤلف في هٰذا الوجه، وكان مقتضى قواعد الأصولية مصححاً له، لٰكن على أنه نظر فقهي لا أصولي. (د).

(١) في الأصل و(خ): «لأنه».

(٢) في (ط): «ها هنا».

المسألة الثانية عشرة

الشـريعـة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٥].

﴿ ۞يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وأشباه ذلك.

فإن كان التشـريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين؛ كان التشريع رادّاً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعلَ الطبيب الرفيقِ [أن][1] يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به[2] في جميع أحواله.

أولا ترى أن الله تعـالى خاطب النـاس[3] في ابتـداء التكليف خطابَ

---

(١) زيادة ما بين المعقوفتين من الأصل فقط. (٢) في (ط): «فيه».

(٣) الترتيب في ذاته صحيح، وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل إلى تكليفهم بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية؛ إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هـذه التكاليف، هذا مفهوم، ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت =

التعـريف بمـا أنعم عليهم من الـطيبـات والمصالح التي بثها في هٰذا الوجود لأجلهم، ولحصـول منـافعهم ومـرافقهم التي يقـوم بهـا عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢].

وقوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤].

وقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾ [النحل: ١٠].

إلى آخـر ما عدَّ لهم من النعم، ثم وُعدوا على ذٰلك بالنعيم إن آمنوا، وبـالعـذاب إن تمـادَوا على ما هم عليه من الكفر، فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ما قيل لهم؛ أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحتـه، فلمـا لم يلتفتـوا إليهـا لرغبتهم في العـاجلة؛ أخبـروا

= عليه في آيات مكية؛ كقوله تعالى في سورة غافر: ﴿**الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون...**﴾ إلـخ، وفي سورة الأنعـام: ﴿**وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء...**﴾ إلـخ، وكـالآية الثانية التي ذكرها من سورة إبراهيم لأنها مكية، ثم قوله بعد: «فلما عاندوا؛ أقيمت عليهم البراهين القاطعة»؛ أي: وذٰلك في آيات مكية أيضاً كما في سورة ق، انظر [كتاب «الفوائد» (ص ٥ ـ ١٨) و«التبيان» (٤٢٥ ـ ٤٢٦)، كلاهما] لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله: «فلما لم يلتفتوا إليها؛ أخبروا بحقيقتها، وضربت لهم الأمثال»، كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه، ولا ينافي هٰذا كله أن تكون هٰذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير؛ إلا أنه يبقى الكلام في أن هٰذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو؛ فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هٰذا الترتيب؟ (د).

بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء؛ لأنها زائلة فانية.

وضربت لهم الأمثال في ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية [يونس: ٢٤].

وقوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[1] [الحديد: ٢٠] [إلى آخر الآية].

[وقوله: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]].

وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها أو نظراً[2] إلى هٰذا المعنى؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ مِمَّا أخافُ عليكم ما يُفْتَح لكم مِن زَهَراتِ الدنيا»[3].

ولمَّا[4] لم يظهر ذٰلك ولا مظنته؛ قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١].

---

(١) في (ط) بعدها: ﴿وزينة﴾.

(٢) يعني: وأنه مظنة لذٰلك كما أشار إليه سابقاً. (د).

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «إنَّ أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض. قيل: وما بركات الأرض؟ قال: زهرة الدنيا». وذكر أشياء، منها ما تقدم عند المصنف (١ / ١٧٧).

(٤) المراد من كلام المؤلف في مثل هٰذا؛ أنه قال هٰذا في مقام كذا، وقال ذٰلك في مقام كذا، لا أن هناك في الخارج هٰذا الترتيب، وإلا؛ فالحديث قاله ﷺ على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية. (د).

ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم[1]، والوعيد فيه والتشديد، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[2] [فشقّ ذٰلك عليهم، وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه؟! فنزل ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]؛ فخفف عنهم بسبب ذٰلك، مع أن قليل الظلم وكثيره منهي عنه، لٰكنهم فهموا أن مطلق الظلم لا يحصل معه الأمن في الآخرة والهداية لقوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ] أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

ولما قال عليه الصلاة والسلام: «آيةُ المنافِقِ ثَلاثٌ: إذا حَدَّثَ كَذَب، وإذا وَعَدَ أخْلَف، وإذا ائْتُمِنَ خانَ»[3]؛ شق ذٰلك عليهم، إذ لا يسلم أحد من شيء منه؛ ففسَّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر[4].

وكذٰلك لمَّا[5] نزل: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ شق عليهم؛ فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقارف[6] بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له، فسئل في ذٰلك

---

(١) أي: المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي. (د).

(٢) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾، ولو رجع قوله: ﴿شق ذٰلك عليهم﴾ للآية والحديث، وزاد كلمة «بظلم» قبل قوله «بكذب»؛ لكان جيداً، وبغير هٰذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع، وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد في أنها لما نزلت شق عليهم؛ ففسرت بما يخفف وقعها عليهم، حيث قالوا: أينا لم يظلم؟ أو نحوه، والتفسير أن رد إلى الطريق الأعدل. (د). (استدراك ٥).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١ / ٨٩ / رقم ٢٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، ١ / ٧٨ / رقم ٥٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق / رقم ٢٦٢٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ٨ / ١١٧).

(٤) ستأتي هٰذه التتمة في (٣/٤٠٢).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢١٠)، وهو صحيح.

(٦) في (خ): «قارن».

رسول الله ﷺ؛ فأنزل[1] الله: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣].

---

(١) أخرج ابن إسحاق في «السيرة» ـ كما في «سيرة ابن هشام» (١ / ٤٧٥) ـ، ومن طريقه أبو بكر النجاد في «مسند عمر» (ق ١٢٤ / أ ـ ب)، والبزار في «البحر الزخار» (١ / ٢٥٨ ـ ٢٦٠ / رقم ١٥٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٣٥) ـ وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي ـ، وابن جرير في «التفسير» (١١/٢٤) قال: حدثني نافع عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب قال: لما اجتمعنا للهجرة اعتدت أنا وعياش بن أبي ربيعة وهشام بن العاصي الميضأة ميضأة بني غفار، فوق سرف وقلنا: أيكم لم يصبح عندها فقد احتبس؛ فلينطلق صاحباه فحبس عنا هشام بن العاص. فلما قدمنا المدينة فنزلنا في بني عمرو بن عوف بقباء، وخرج أبو جهل بن هشام والحارث بن هشام إلى عياش بن أبي ربيعة، وكان ابن عمهما وأخاهما لأمهما حتى قدما علينا المدينة فكلماه؛ فقالا له: إن أمك نذرت أن لا تمس رأسها بمشط حتى تراك؛ فرقّ لها، فقلت له: يا عياش! إنه والله إن يريدك القوم إلا عن دينك؛ فاحذرهم؛ فوالله لو قد أذى أمك القمل لقد امتشطت، ولو قد اشتد عليها حر مكة ـ أحسبه قال: ـ لاستظلت. فقال: إن لي هناك مالاً فآخذه. قال: قلت: والله إنك لتعلم أني من أكثر قريش مالاً؛ فلك نصف مالي ولا تذهب معهما. قال: فأبى عليّ إلا أن يخرج معهما. فقلت له لما أبى عليّ: أما إذ فعلت ما فعلت؛ فخذ ناقتي هٰذه، فإنها ناقة ذلول فالزم ظهرها، فإن رابك من القوم ريب؛ فانج عليها. فخرج معهما عليها حتى إذا كانوا ببعض الطريق؛ قال أبو جهل ابن هشام: والله لقد استبطأت بعيري هٰذا؛ أفلا تحملني على ناقتك هٰذه؟ قال: بلى فأناخ وأناخا ليتحول عليها، فلما استووا بالأرض عديا عليه وأوثقاه ثم أدخلاه مكة وفتناه فافتتن. قال: وكنا نقول: والله لا يقبل الله ممن افتتن صرفاً ولا عدلاً، ولا تقبل توبة قوم عرفوا الله ثم رجعوا إلى الكفر لبلاء أصابهم. قال: وكانوا يقولون ذٰلك لأنفسهم فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة أنزل الله فيهم وفي قولنا لهم وقولهم لأنفسهم: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ إلى قوله: ﴿وأنتم لا تشعرون﴾، قال عمر: فكتبتها في صحيفة وبعثت بها إلى هشام بن العاص، قال هشام: فلم أزل أقرؤها بذي طوى أصعد بها فيه حتى فهمتها. قال: فألقي في نفسي أنها إنما أنزلت فينا وفيما كنا نقول في أنفسنا ويقال فينا؛ فرجعت فجلست على بعيري فلحقت برسول الله ﷺ بالمدينة».

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلم رواه عن النبي ﷺ إلا عمر، ولا نعلم روي عن =

ولما ذمّ الدنيا ومتاعها؛ همَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتَّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا، وينقطعوا إلى العبادة؛ فرد ذلك عليهم رسول الله ﷺ وقال: «من رَغِبَ عن سُنَّتي؛ فَلَيْسَ مِنِّي»[1].

ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ﴾ [التغابن: ١٥]، والمال والولد هي الدنيا[2]، وأقرَّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها؛ إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه؛ فلا.

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخرة، وأنه جزاء لأعمالهم؛ فنسب إليهم[3] أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿فَلَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونٖ﴾[4] [التين: ٦].

فلما منُّوا بأعمالهم قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

فأثبت المِنَّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطع حق، وسلب[5]

= عمر متصلاً إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد».

قلت: وإسناده صحيح على شرط مسلم، فيه ابن إسحاق، وهو مدلس، وقد صرح بالتحديث.

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢).

(٢) أي: التي قد ذمها. (د). (٣) في (ط): «لهم».

(٤) جار على أن المعنى غير ممنون به، وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع. (د).

(٥) فلم يضف العمل لهم، بل أضافه لنفسه ومَنَّ به عليهم بخلاف غيرهم؛ فإنه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم. (د).

عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: ﴿أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، كذٰلك أيضاً، أي فلولا الهداية لم يكن ما منتتم به، وهٰذا يشبه في المعنى المقصود حديث شِراج[1] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار؛ فقال عليه السلام: «اسقِ يا زُبَيْرُ ـ فأمره بالمعروف ـ، وأرْسِل الماءَ إلى جارك». فقال الرجل: إن كان ابن عمتك؟ فتلَّون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زُبَيْرُ حتَّى يرجع الماءُ إلى الجدر»، واستوفى له حقه؛ فقال الزبير: إن هٰذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٥][2].

وهٰكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها.

وعلى نحو من هٰذا الترتيب يجري الطبيب الماهر، يعطي الغذاء ابتداء

---

(١) الشراج: جمع شَرْجة؛ بفتح، فسكون، وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل، والحرة: أرض ذات حجارة سود، وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، ٥ / ٣٤ / رقم ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، وكتاب التفسير، باب ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾، ٨ / ٢٥٤ / رقم ٤٥٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، ٤ / ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠ / رقم ٢٣٥٧)، والترمذي في «جامعه» (أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرجلين يكون أحدهما أسفل من الأخر في الماء، ٣ / ٦٤٤ / رقم ١٣٦٣، وأبواب التفسير، باب ومن سورة النساء، ٥ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩ / رقم ٣٠٢٧)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٣٩١ / رقم ١٣٠)، و«المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب إشارة الحاكم بالرفق، ٨ / ٢٤٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، أبواب من القضاء، ٣ / ٣١٥ ـ ٣١٦ / رقم ٣٦٣٧)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، ١ / ٧ ـ ٨ / رقم ١٥، وكتاب الرهون، باب الشرب من الأودية ومقدار حبس الماء، ٢ / ٨٢٩ / رقم ٢٤٨٠) عن عبدالله ابن الزبير.

على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط؛ قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة، وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمَّلْها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف؛ فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرفُ التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط؛ فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى[1]،

---

(١) الميل عن التوسط الصالح لأن يكون علاجاً للأنفس إنما يصح في العمل ذي الوجوه الجائزة كالعزيمة والرخصة، أما في الفتوى؛ فقد سوغ بعض أهل العلم للمجتهد أن ينظر إلى حال المكلف المعين ويأخذ له في الفتوى بقول غيره من الصحابة والتابعين عند ما يفهم من حاله أنه إن أفتاه بالقول الراجح في نظره؛ لم يقبل الفتوى، وأفضت به الاستهانة بأمر الدين إلى اقتحام ما هو =

وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما، وما قابلها.

والتوسط يعرف بالشرع[1]، وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء؛ كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

* * * * *

= أشد من المخالفات، وممن قرر المسألة على هٰذا الوجه وقصر النظر فيها على المجتهد دون المقلد أبو بكر ابن العربي في كتاب «العواصم والقواصم»، ولٰكنا لم نظفر بدليل يشهد بصحة أن يفتي المجتهد بغير ما يراه القول الحق، وسيمر بك تحقيق هٰذا في بحث العمل بالقول الراجح. (خ).

(1) من المفيد أن يعلم أن (الوسط) في نصوص الشرع ليس فقط ما يكون بين شيئين، وإنما جاء بمعنى: العدل الخيار، قال تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ [البقرة: **٢٣٨**]، والوسطى بمعنى خيرها وأعدلها وأفضلها، وقال تعالى: ﴿**من أوسط ما تطعمون أهليكم**﴾ [المائدة: **٨٩**]؛ أي: خيره وأعدله، وقال تعالى: ﴿**وكذٰلك جعلناكم أمة وسطاً**﴾ [البقرة: **١٤٣**]؛ أي: خياراً عدولاً، والمقصود من ذٰلك جميعه أن يفهم أن الوسطية في الدين هي الخيرية والعدالة الدينية.

انظر: «تنوير الأفهام لبعض مفاهيم الإسلام» (ص ٥١) للشيخ محمد شقرة، و«الحقيقة الشرعية» (١٧٤).

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف[1] عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً[2].

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النص الصريح الدال على أن العباد خُلقوا للتعبد لله، والدخول

---

(١) هٰذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي، ولا تنافي بين القصدين، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما؛ فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هٰذا النظام، والانقياد له لا لهواه، وهٰكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله، وكذٰلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام. (د).

قلت: ويتضح الفرق جلياً بين النوعين من النظر في مباحث كل منهما، ولٰكن العبارات التي افتتح بها الكلام في كل من النوعين كافية أيضاً في التفريق بينهما.

(٢) نحوه في «الاعتصام» (١ / ٤٣٤ - ط دار المعرفة و١ / ١٣٤ - ١٣٥ - ط محمد رشيد رضا) للمصنّف، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٣٤٦ - ٣٤٧، ٤٧٩)، و«المرآة» (١ / ٢٩٤ - بحاشية الإزميري).

تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ _ ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: ١٣٢].

وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة؛ كقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام، وقوله: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ﴾ [النساء: ٣٦].

إلى غير ذٰلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم؛ فذٰلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله.

والثاني: ما دل على ذم مخالفة هٰذا القصد من النهي أوَّلاً عن مخالفة أمر الله، وذم من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة، وأصل ذٰلك اتّباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة؛ فقد جعل الله اتّباع الهوى مضاداً للحق، وعدَّه قسيماً له؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾ الآية [ص: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٩].

وقال في قسيمه [1]: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات ٤٠ ـ ٤١].

وقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٤].

فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى؛ فلا ثالث لهما، وإذا كان كذلك؛ فهما متضادان، وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده؛ فاتباع الهوى مضاد للحق.

وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦].

وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].

وتأمل؛ فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى؛ فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه، وقد روى هٰذا المعنى عن ابن عباس؛ أنه قال: «ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه»[1]. فهٰذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن

---

(١) ذكره ابن الجوزي في «ذم الهوى» (ص ١٨)، وعزاه لابن عباس، ولم ينسبه لأحدٍ.

ثم وجدتُه في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٨ ـ ط ابن عفان) معزواً لطاوس، قال: «حكى ابن وهب عن طاوس. . .» (وذكره).

وأخرجه الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٢٣) بسنده إلى سليمان الأحول قوله.

اتباع الهوى والدخول تحت التعبد للمولى.

والثالث: ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهارج[1] والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة، ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة دَرَسَتْ؛ كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي[2]، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية؛ فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه[3].

وإذا كان كذلك؛ لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أما الوجوب والتحريم؛ فظاهرٌ مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له: «افعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، و«لا تفعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ، وهوىً باعثٌ على

---

(١) الهَرْج: القتل والفتنة.

(٢) أي: من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح. (د).

(٣) يتفق المصنف في كلامه هذا مع أحدث الآراء الفلسفية التي تُرجع انهيار الحضارات إلى الأهواء الجامحة، كما تراه مثلاً في كتاب «منبعا الأخلاق والدين» (ص ٢٧٧) لبرقسون، وسبقه إلى هذا ابن القيم، قال في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٢): «وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل، وما استحكم هذان الأصلان الفاسدان في قلب إلا استحكم هلاكه، وفي أمة إلا وفسد أمرها أتم الفساد».

مقتضى الأمـر أو النهي؛ فبـالعرض لا بالأصل، وأما سائر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ؛ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون؟ فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، كيف يقال: إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المبـاح الفلاني ممنوعاً؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعُه لحرَّمه، كما يطرأ للمتنازعين في حق.

وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله يودّ لو كان مطلوب الحصول؛ حتى لو فرض جعلُ ذٰلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذٰلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غداً، وبالعكس؛ فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق، وعند ذٰلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى؛ فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فإذاً؛ إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، إلا من حيث كان قضاء من الشارع، وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضهُ مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي، وهٰذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله.

فإن قيل: وضع الشرائع؛ إما أن يكون عبثاً، أو لحكمة؛ فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا[1] ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

---

(١) أي: بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء؛ فهي توبيخ للكفار على تغافلهم، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة، ولو زاد كلمة «إلخ»؛ لكان أحسن، لأن ظهور الإشارة تام في قوله: ﴿وإنكم إلينا لا ترجعون﴾. (د).

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ﴾[1] [ص: ٢٧].

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ * مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩]

وإن كان لحكمة ومصلحة؛ فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال؛ لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام؛ فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذٰلك مقتضى أغراضهم؛ لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفلت لهم بهٰذا المطلب في ضمن التكليف؛ فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟

وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد وأثبتت[2] لهم حظوظهم تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة، وإذا ثبت هٰذا من مقاصد الشارع حقاً؛ كان ما ينافيه باطلاً.

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد؛ فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا[3] كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذٰلك؛ فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهٰذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض، أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في

---

(١) الباطل ما لا حكمة فيه، والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب، ولا يكون إلا بعد شرع وبيان، والآية بعدها مثلها؛ فإن معنى اللعب واللهو ما لا حكمة فيه، وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات، فلا يقال: إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة. (د).

(٢) في (د): «ثبَّتت».

(٣) في الأصل و (ط): «ولذٰلك».

العاجل والآجل؛ فصحيح[1]، ولا يلزم من ذٰلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع، وهو ظاهر، وبه يتبين أن لا تعارض بين هٰذا الكلام وبين ما تقدم؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع؛ لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة، وذٰلك ما أردنا هٰهنا.

فصل

فإذا تقرر هٰذا انبنى عليه قواعد:

ـ **منها**: أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو باطل بإطلاق لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه، وداعٍ يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذٰلك مدخل؛ فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة، وما كان كذٰلك؛ فهو باطل بإطلاق لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهٰذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة، وتأمّل حديثَ ابن مسعود رضي الله عنه في «الموطأ»: «إنك في زمان كثيرٌ فقهاؤهُ، قليلٌ قُرَّاؤهُ، تُحفَظُ فيه حدودُ القرآن، وتُضَيَّع حروفُه، قليلٌ من يسأل، كثيرٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الصلاة ويُقْصِرُون فيه الخطبة، يبدءون أعمالَهم قبل أهوائهم[2]،

---

(١) أما المعاملات؛ فأثرها في المصالح العاجلة بانتظام حياة الاجتماع والتمتع بنعمة الاستقلال وعزة الجانب، وأما العبادات؛ فلما في إقامتها من الفوز برضا الخالق الذي هو مبدأ فيضان النعم الروحية؛ من اطمئنان النفس، وراحة الضمير، واحتقار متاع هٰذه الحياة، وقلة المبالات بنوائب البأساء والضراء، وهٰذه النعم التي هي ملاك الحياة الطيبة ملازمة للقيام بالأعمال الصالحة ملازمة النتائج لمقدماتها الصحيحة، قال تعالى: ﴿**ومن يعمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة**﴾. (خ).

(٢) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه، فإذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير =

وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، تُحفظ فيه حروف القرآن، وتضيَّع حدودُه، كثيرٌ من يسأل، قليلٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة، يُبَدُّون فيه أهواءهم قبل أعمالهم»[1].

فأما العبادات؛ فكونها باطلة ظاهر، وأما العادات؛ فذٰلك[2] من حيث عدم ترتُّب الثَّواب على مقتضى الأمر والنهي، فوجودها في ذٰلك وعدمها سواء، وكذٰلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هٰذا الكتاب.

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو صحيح وحق لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع؛

= الهوى، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله، أما هواهم؛ فمرتبته متأخرة عن البدء في العمل؛ فليسوا فيه متبعين للهوى، بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه؛ فإن المتغلب عليه في العمل هواه، وشتان بين الفريقين. (د).

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٧٣) عن يحيى بن سعيد؛ أن عبدالله بن مسعود قال لإنسان . . . (وذكره).

وإسناده منقطع، يحيى بن سعيد لم يسمع من ابن مسعود شيئاً، لٰكن قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (٦ / ٣٤٥): «إنَّ هٰذا الحديث قد رُوي عن ابن مسعود من وجوهٍ متَّصلةٍ حسانٍ متواترة».

قلت: نعم، أخرجه أبو خيثمة في «العلم» (١٠٩) بإسنادٍ حسن، ولٰكنه مختصر، وأخرجه من طرق عن ابن مسعود البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧٨٩)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٣٧٨٧)، ومن طريقه وغيره الطبراني في «الكبير» (٩ / ٣٤٥ / رقم ٩٤٩٦، ٨٥٦٧).

وحسنه ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٥١٠)، وشيخنا الألباني في «صحيح الأدب المفرد» (رقم ٦٠٥).

قلت: ووقع في (خ) محرفاً: «فقاؤه» في الموضع الثاني منه.

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «فكذٰلك».

فكان كله صواباً، وهو ظاهر.

وأما إن امتزج فيه الأمران؛ فكان معمولاً بهما؛ فالحكم للغالب[1] والسابق[2]، فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع؛ فلا إشكال في إلحاقه[3] بالقسم الثاني، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هٰذه الجهة؛ لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد، فإذا جعل الحظ تابعاً؛ فلا ضرر على العامل.

إلا أن هنا شرطاً معتبراً، وهو أن يكون ذٰلك الوجه الذي حصَّلَ أو يحصِّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذٰلك الغرض، وإلا؛ فليس السابق فيه أمر الشارع، وبيان هٰذا الشرط مذكور في موضعه.

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع؛ فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرِّي قصد الشارع وعدم ذٰلك؛ فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر فإن كفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع[4]؛ فالغالب والسابق لمثل هٰذا أمر الشارع، وهواه تبع، وإن لم يكف عند ورود النهي عليه؛ فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبعٌ لا حكم له عنده؛ فواطىء زوجته وهي طاهر محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع، فإن حاضت فانكفَّ؛ دلَّ على أن هواه تبع، وإلا؛ دل على أنه السابق.

(١ و٢) أي: الأقوى في الحمل على الفعل، والذي سبق إلى النفس منهما. (د).

(٣) في (د) و (خ) و (ط): «لحاقه».

(٤) في (ط) زيادة «له».

فصل

ـ ومنهــا: أن اتّبـاع الهـوى طريق إلى المـذمـوم وإن جاء في ضمن المحمـود[1]؛ لأنـه إذا تبين أنـه مضـادٌّ بوضعه لوضع الشريعة؛ فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً.

أما أولاً؛ فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي؛ لأنه مضاد لها.

وأما ثانياً؛ فإنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأُنساً به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج؛ فقد يكون مسبوقاً بالامتثال الشرعي فيصير سابقاً له، وإذا صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه؛ فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة ودليل التجربة حاكمٌ هنا.

وأما ثالثاً؛ فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض؛ فانحاش الناس إليه، وحلّقوا عليه، وانتفعوا به، وأمُّوه لأغراضهم المتعلِّقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذٰلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة؛ من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير، فإذا دخل عليه ذٰلك؛ كان للنفس به بهجة وأنس، وغنى ولذة، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذٰلك، كما قال بعضهم[2]: «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف»، أو كما قال، وإذا كان كذٰلك؛ فلعل النفس تنزع[3]

---

(1) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «وذا حقيق».

(2) هو إبراهيم بن أدهم، أسنده عنه البيهقي في «الزهد» (رقم ٨١)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة» (٤ / ١٢٧) و«سلوة الأحزان» (رقم ١٩٨)، وأبو نعيم (٧ / ٣٧٠).

(3) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها، ولذتها =

إلى مقدمات تلك النتائج، فتكون سابقة للأعمال، وهو باب السقوط عن تلك الرتبة والعياذ بالله، هٰذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة؛ فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق، ودليل هٰذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين وأخبار الفضلاء والصالحين؛ فلا حاجة إلى تقريره هٰهنا.

فصل

ـ **ومنها**: أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير[1] كالآلة المُعدَّة لاقتناص[2] أغراضه؛ كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلَّماً لما في أيدي الناس، وبيان هٰذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً، وقد تقدم في كتاب الأحكام من هٰذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها، **ولعل الفِرق الضالة المذكورة في الحديث[3] أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخي** مقاصد الشرع.

* * * *

= ونعيمها، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض، وكل هٰذا هوى خالط المحمود من العمل؛ لٰكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته. (د).

(١) في (ط): «حتى تصير».

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «الانتقاص».

(٣) سيأتي نصه وتخريجه (ص ٣٣٥).

المسألة الثانية

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة[1].

فأما المقاصد الأصلية؛ فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لٰكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأما كونها عينية؛ فعلى كل مكلف في نفسه؛ فهو مأمور بحفظ دينه[2] اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هٰذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة[3] بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانةً على إقامة تلك الأوجه الأربعة، ويدل على ذٰلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هٰذه الأمور لحُجِر عليه، ولحيل بينه

---

(1) في الأصل وفي نسخة (ماء / ص ١٨٠): «تابعية».

(2) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لا حظ فيه للنفس من هٰذه الأمور الخمسة؛ فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب، ونسله بألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به، وبهٰذا يظهر قوله: «أنه لو فرض اختياره لغير هٰذه الأمور لحجر عليه»، أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهٰكذا؛ فهٰذا من النوع الثاني، أي: المقاصد التابعة التي فيها حظه، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي. (د).

(3) صفة للأنساب، وقوله: «الرحمة» متعلق بالعاطفة؛ أي: الأنساب التي من شأنها أن تتعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان. (د).

وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوبَ الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ؛ فمن جهة أخرى تابعة لهٰذا المقصد الأصلي.

وأما كونها كفائية؛ فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين؛ لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هٰذا القسم مكمل للأول؛ فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذٰلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً[1]، بل بإقامة الوجود، وحقيقته[2] أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هُيِّئ له من ذٰلك؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله[3]؛ فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض؛ فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلك على أن هٰذا المطلوب الكفائي مُعرًّى من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر[4] ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذٰلك؛ فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أُجرةً ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه[5]، ولا لحاكم على حكمه،

---

(١) في الأصل: «عيناً». (٢) أي: القائم الكفائي.

(٣) في (ط): «بجميع ما يحتاج إليه».

(٤) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا إليه؛ فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم، إلا أن هٰذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة؛ فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقّاً رآه بين المتخاصمين، كما هو ظاهر. (د).

(٥) قرر القرافي في (الفرق الخامس عشر والمئة) بين قاعدة الأرزاق وقاعدة الإجارات أن =

ولا لمفْتٍ على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذٰلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذٰلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة[1] هنا مؤدٍّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هٰذه الولايات.

وعلى هٰذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام، وبالنظر فيه يتبين[2] أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها، ولا قصد المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوي بها، وأن تَرْكَها سببٌ للعقاب والأدب، وكذٰلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة[3]؛ لأن في تركها أيّ مفسدة في العالم.

وأما المقاصد التابعة[4]؛ فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها

= القضاة يجوز أن يكون لهم أرزاق من بين المال على القضاء إجماعاً، ولا يجوز أن يستأجروا على القضاء إجماعاً لأن الأرزاق إعانة من الإمام لهم على القيام بالمصالح لا أنها عوض عما يجب عليهم من تنفيذ الحكم عند قيام الحجاج ونهوضها. (خ).

(١) أي: بأخذ الرشوة أو القضاء وما أشبه، يؤدي إلى مفسدة عامة هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس، والبعد عن تهمة التحيز. (د).

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها، وليس له الخيرة في التخلي عنها. (د).

(٣) هٰذا إذا تعين النظر على الشخص بوجه من وجوه التعين. (د).

(٤) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه وتقوى منته عليه؛ فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وهٰكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل؛ فهٰذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها، ولو عدمت التابعة رأساً لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها، وفرق آخر، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة «أي: بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح»، وسيأتي له في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضاً كالمقاصد الأصلية. (د).

يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخَلَّات، وذٰلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قِبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره؛ فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش؛ ليحركه ذٰلك الباعث إلى التسبب في سد هٰذه الخلة بما أمكنه، وكذٰلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذٰلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة؛ فكان ذٰلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن، ثم خلق الجنة والنار، وأرسل [الرسل](1) مبينة أن الاستقرار ليس ها هنا، وإنما هٰذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك، لٰكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حده الشارع، أو بالخروج عنه؛ فأخذ(2) المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذٰلك وحده؛ لضعفه عن مقاومة هٰذه الأمور، فطلب التعاون بغيره؛ فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره؛ فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هٰذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها، ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها؛ لٰكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهٰذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً، لٰكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعدُّه العبد مصلحة ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ولو شاء لمَنَعنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ١٨٣): «مأخذ».

ولٰكنه رغَّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظيٍّ لنا، وعجل لنا من ذٰلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به؛ فبهٰذا اللحظ قيل: إن هٰذه المقاصد توابع، وإن تلك هي الأصول؛ فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد.



المسألة الثالثة[1]

قد تحصَّل إذاً أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظٌّ عاجل مقصود؛ كقيام[2] الإنسان بمصالح نفسه وعياله؛ في الاقتيات، واتخاذ السكن[3]، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتممات؛ كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[4]، كان من فروض الأعيان كالعبادات[5] البدنية والمالية؛ من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك، أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة؛ من[6] الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة[7]، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخرمَ النظام.

فأما الأول؛ فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه

---

(١) كلام المصنف تحتها تعميق لما في «البرهان» (٢ / ٩١٩، ٩٣٨) للجويني.

(٢) في الأصل: «لقيام».

(٣) أي: الزوجة. (د).

(٤) إنما قال: «مقصود» لأن في فروض الكفاية كالولاية حظاً عاجلاً؛ كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، وهكذا مما سيأتي له؛ إلا أنه غير مقصود شرعاً، بل منهي عنه أشد النهي، وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد. (د).

(٥) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل، كما تقدم إيضاحه. (د).

(٦) في الأصل: «والخلافة».

(٧) النقابة والعرافة منصب دون الرئاسة، ويطلق على صاحبه «النقيب» و«العريف».

إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك؛ لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[1]، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة؛ كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢].

وما أشبه ذلك، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك؛ لأثموا[2] لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب؛ فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عيناً أو كفاية[3]، كما

---

(١) أما بالنسبة إلى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً؛ فسيأتي أن الشارع يوجبه. (د).

(٢) قد يقال: إذاً يكون واجباً كفائياً، وإلا لاختل حد الأحكام الخمسة؛ إلا أن يقال: إن هذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الأحكام، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوباً بالجزء. (د).

(٣) صرح الإمام الغزالي في كتاب «الوسيط» بأن الحرف والصنائع لا تندرج في فرض الكفاية، والصواب ما جرى عليه المصنف من دخولها في هذا القبيل، ولا مخلص من إثم الجميع متى تظافروا على ترك حرفة يحتاج إليها في وسائل القوة أو مرافق الحياة، والشعب الذي لا يعني بالصنائع ويعول على أن يستمد حاجاته من أمة أخرى؛ لا يلبث أن يقع في غمرة بؤس وشقاء واختلال الحالة الاقتصادية مطية إلى الإفلاس في السياسة، والابتلاء بسيطرة أجنبي يعبث بحقائق الدين =

لو فرض هٰذا في نفقة الزوجات والأقارب[1]، وما أشبه ذٰلك.

فالحاصل أن هٰذا الضرب قسمان:

قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة.

وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة؛ كالإجارات، والكراء، والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات؛ فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذٰلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق؛ كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس المباشر، وهٰذه حكمة بالغة، ولما كان النظر هٰكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروكة[2] إلى ما يقتضيه، وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم[3]، بل هو على الضد من ذٰلك؛

= وتجول يده في الأموال والثمرات، ويسوق النفوس الشريفة إلى عار خالد أو موتة خاسرة. (خ).

قلت: ورجح ابن تيمية رحمه الله في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٨٢) أنَّ الحِرَفَ من باب فرض الكفاية، ومتى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها، وكان الناس محتاجين إليها.

(١) فالتكسب لنفقة هٰؤلاء واجب. (د).

(٢) فلم توجب، بل ندب إليها، أو ذكرت في معرض الإباحة. (د).

(٣) أي: لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الإنسان يدعوه إلى طلب المصلحة ودرء المفسدة من أي طريق كان، وكان ما يناقض الداعي وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودرء مفسدته ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه؛ صار من الحكمة تخفيف وطأة هٰذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير. (د).

أكدت جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة؛ كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى، وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذٰلك؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هٰذه الأشياء.

وعلى هٰذا الحد جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من الضرب الثاني أو أكثر أنواعه؛ فإنَّ عِز السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر مما جبل الإنسان على حبه؛ فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذٰلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها، وأكِّد النظر في مخالفة الداعي؛ فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] إلى آخرها.

وفي الحديث: «لا تَطْلبِ الإمارَةَ؛ فإنَّكَ إن طلبْتَها باسْتشْرافِ نفْسٍ وُكِلتَ إليها»[1]، أو كما قال.

وجاء النهي عن غلول الأمراء[2]، وعن عدم النصح في الإمارة[3]؛ لما كان

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو...﴾، ١١ / ٥١٦ - ٥١٧ / رقم ٦٦٢٢، وكتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده، ١١/ ٦٠٨/رقم ٦٧٢٢) من حديث عبدالرحمٰن بن سمرة رضي الله عنه.

(٢) من مثل قوله ﷺ: «هدايا الأمراء غلول»، وسيأتي تخريجه (٣ / ١١٨).

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأحكام، باب من استُرعي رعيةً فلم ينصح، ١٣ / ١٢٦ - ١٢٧ / رقم ٧١٥٠، ٧١٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ١ / ١٢٥ / رقم ٢٢٧، وكتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٦٠) عن معقل بن يسار مرفوعاً: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعية، فلم يُحطها بنُصحه؛ لم يجد رائحة الجنة».

هٰذا كله على خلاف الـداعي من النفس، ولم يكن هٰذا كله دليلاً على عدم الـوجوب في الأصل، بل الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات.

وأما قسم الأعيان؛ فلمَّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود، أُكِّد القصد إلى فعله بالإيجـاب، ونفيه بالتحـريم، وأقيمت عليه العقـوبات الدنيوية، وأعني بالحظ المقصـود ما كان مقصـودَ الشارع بوضعِه السببَ [الباعث عليه، وغير المقصود وهو ما لم يكن مقصوداً للشارع بوضعه السبب]؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها؛ فإن هٰذا ضد ما وضعت له العبادات، بل هي خالصة لله رب العالمين، ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣].

وهٰكذا شرعت أعمال الكفاية لا ليُنال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذٰلك بالتبع؛ فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر، وكذٰلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به، وهٰكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم[1] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوب متأكد، فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة؛ فعلى العامة القيام بوظـائفـه من بيوت أمـوالهم إن احتـاج إلى ذٰلـك[2]، وقد قال تعالى:

(١) بأن يكون ذٰلك من بيت المال لا بالرشوة، ولا بهدايا الخصوم، ولا بأجر منهم. (د).

(٢) تقـوم الأمة بنفقة ولاة الأمور، وهي التي تفرض لهم من بيت المال ما يكفي لسداد حاجاتهم بالمعروف، ولا حق للوالي في أن يعد ما في الخزينة العامة بمنزلة تراث أبيه وجده؛ فيرمي به في سبيل أهوائه الواسعة، وإلى الله المشتكى من ذٰلك التصرف الذي انطلقت به أيدي كثير من الأمراء والوزراء في بعض الممالك الإسلامية حتى سقطت في بؤس وغرقت دولها في ديون اتخذها الأجنبي في وسائل امتلاك البلاد والقبض على زمام سياستها. (خ). =

﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وقال: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ - ٣].

وفي الحديث: «مَن طَلَبَ العِلم؛ تكفَّل اللهُ بِرِزْقِهِ»[1].

إلى غير ذٰلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل

فقد تحصل من هٰذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول

= قلت: وقال ابن خلدون في «مقدمته» (ص ٣٢٢): «إن الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش»، وانظر: «الإشارة في محاسن التجارة» (٣٨)، و«الأحكام السلطانية» (ص ١٢٠) للماوردي، و«الأموال» (ص ٤٦٩) لأبي عبيد، و«تحرير المقال» للبلاطُنُسي.

وكان المصنف رحمه الله ممن يرى رأي من يجيز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم؛ لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كما تراه في ترجمته، انظر على سبيل المثال: «نيل الابتهاج» (٤٩)، ونقله عنه الونشريسي في «المعيار المعرب» (١١ / ١٣١)، وانظر: «فتاوى الشاطبي» (ص ١٨٧ - ١٨٨).

(١) أخرجه الخطيب في «تاريخه» (٣ / ١٨٠)، و«الجامع» (رقم ٦٩)، والشجري في «أماليه» (١ / ٦٠) من حديث زياد بن الحارث الصُّدائي مرفوعاً.

قال الخطيب: «غريب من حديث الثوري عن أبيه عن جده، لا أعلم رواهُ إلا يونس بن عطاء».

قلت: ويونس بن عطاء، قال عنه ابن حبان: «يروي العجائب، لا يجوز الاحتجاج به»، وانظر له: «الميزان» (٤ / ٤٨٢)؛ **فالحديث مرفوعاً ضعيف جدّاً**، ولعله من قول الثوري، والله أعلم.

يحصل فيه[1] العمل المبرأ من الحظ.

وبيان ذٰلك في الأول ما ثبت في الشريعة أوّلاً من حظ نفسه وماله، وما وراء ذٰلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذٰلك زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السماوات لهم، ووضع القبول لهم في الأرض؛ حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما يخصون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات، والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذٰلك ما في الحديث مسنداً إلى رب العزة: «من آذى لي وَلِيّاً؛ فقدْ بارَزَني بالمحارَبة»[2].

وأيضاً؛ فإذا كانَ من هٰذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه؛ وجب على العامة أن يقوموا له بذٰلك، ويتكلفوا له بما يفرِّغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذٰلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص، فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية في طريق تجرده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني؛ فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتنعم بها ظاهر؛ فإنَّ أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب

---

(١) أي: يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل مما لا حظ فيه؛ كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها؛ فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لا حظ فيه. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢).

الفارهات، ونكاح الجميلات قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة، وقد مر أن إقامة الحياة من حيث هو ضروري لا حظ فيه.

وأيضاً؛ فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذٰلك مما هو معاملة بين الخلق قياماً بمصالح الغير[1]، وإن كان في طريق الحظ؛ فليس فيه من حيث هو حظ له يعود عليه منه غرض إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه، وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه، وهٰكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائرِ من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير[2] عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب، والله أعلم.

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية؛ وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

قسم لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال، وذٰلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة.

وقسم اعتبر فيه ذٰلك، وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه؛ كالصناعات والحرف العادية كلها، وهٰذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلاب[3] حظه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

وقسم يتوسط بينهما؛ فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ[4] الأمر الذي لا حظ

---

(١) أي: فكما أن فيه الضروري العيني؛ فيه الضروري الكفائي. (د).

(٢) في (ط): «أو غير».

(٣) في (د): «واستجلابه».

(٤) أي: وملاحظة.

فيه، وهٰذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة، ويدخل تحت هٰذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذٰلك؛ فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ، ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ، ولا تناقض في هٰذا؛ فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ؛ فيؤمر انتداباً أن يقوم به لا لحظّ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب، وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦].

وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوعها[1]؛ ففي ذٰلك ما يوضح هٰذا القسم.

* * * * *

---

(١) ما يصرف لمن يقوم بمصلحة يتعدى نفعها؛ كالعلم، أو القسام للعقار بين الخصوم، أو ترجمان الحاكم أو كاتبه؛ هو من باب المعونة على القيام بهٰذه المصالح، وتقاضيه لهٰذه المعونة لا يقطع عنه ثواب الله في الآخرة، بل ينال جزاءه الأخروي لقيامه بذٰلك العمل النافع موفوراً، ولباذل المعونة ثواب التبرع بالمال في سبيل المصالح العامة. (خ).

قلت: ذهب إلى مشروعية أخذ الأجرة على الطاعات المذكورة ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٠ / ٢٠٢، ٢٠٦ - ٢٠٧)، وانظر في المسألة: «المغني» (٦ / ١٤٣ - مع الشرح الكبير)، و«كشاف القناع» (٤ / ١٢)، و«المحلى» (٨ / ١٩١)، و«حاشية ابن عابدين» (٦ / ٥٦)، و«بدائع الصنائع» (٤ / ١٩١)، و«حاشية الدسوقي» (٢ / ١٦)، و«فتح العلي المالك» (٢ / ٢٢٩)، و«مغني المحتاج» (٢ / ٣٤٤)، و«نيل الأوطار» (٥ / ٣٢٢).

المسألة الرابعة[1]

ما فيه حظ العبد محضاً ـ من المأذون فيه ـ يتأتى تخليصه من الحظ؛ فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً؛ فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به، فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد؛ صار مجرداً من الحظ، كما أنه إذا لبّى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه؛ تجرد عن الحظ، وإذا تجرد من الحظ ساوى[2] ما لا عوض عليه شرعاً من القسم الأول الذي لا حظ فيه للمكلف.

وإذا كان كذٰلك؛ فهل يلحق به في الحكم لمّا صار ملحقاً به في القصد؟ هٰذا مما ينظر فيه، ويحتمل وجهين[3] من النظر:

---

(١) إن قلت: إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هٰذه المسألة ويضمها إلى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه، ولا يدرجها في مسائل هٰذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف؛ لأنها ترجع إلى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولي عليه، أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده؟ قلنا: بل المقصود من المسألة هٰذا الأخير، وهو الوجهان من النظر؛ فإنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي، وأما أول المسألة؛ فمقدمة فقط. (د).

(٢) أي: في القصد. (د).

(٣) ظاهر كلامه هنا أن كلًّا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ، وأن هٰذا أمر لا نزاع فيه، إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هٰذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لا حظ فيه؟ أي: فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لا حظ فيه بنوعيه العيني والكفائي؟ هٰذا هو ظاهر كلامه، وجعله الاستفهام خاصّاً بمسألة الإلحاق في الحكم؛ فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني: «فالجميع مبني على إثبات الحظوظ»، وقال أيضاً: «إذا ثبت هٰذا؛ تبين أن هٰذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ جملة»، وقد كان هٰذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكّاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتي يكون هٰذا بل وما قبله من قوله تجرد عن =

أحدهما: أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد؛ لأن قسم الحظ هنـــا قد صار عين القسم الأول بالقصـد، وهـو القيام بعبـادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو[1] صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال والعمال في أموال الخلق، فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به؛ كذٰلك ها هنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده؛ كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف، وما سوى ذٰلك يبذله[2] من غير عوض؛ إما بهديَّةٍ، أو صدقةٍ، أو إرفاقٍ، أو إعراء أو ما أشبه ذٰلك، أو[3] يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير؛ لأنه لما صار كالوكيل على غيره والقيّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذٰلك الغير؛ لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة.

ومثـل هٰذا محكي إلتـزامـه عن كثير من الفضـلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتـابعين لأنـواع الاكتسـابـات، لٰكن لا ليدخـروا لأنفسهم، ولا ليحتجنوا[4]

= الحظ، كل هٰذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر. (د).

(١) لعل التنويع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه، وتقدم أنهما؛ إما عبادة بدنية أو مالية، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين، ويدل عليه قوله: «على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به». (د). (استدراك ٦).

(٢) في الأصل و (خ) و(ماء / ص ١٨٦): «بذله».

(٣) لعلها واو عطف على يقتطعه؛ إذ هما قسم واحد كما سيجيء له، نعم، قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولٰكن هٰذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق. (د).

(٤) في الأصل: «ليحتنوا»!! واحتجان المال: جمعه وضمّ ما انتشر منه؛ كما في «اللسان» (مادة ح ج ن، ١٣ / ١٠٩).

أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية؛ فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال، وهم في كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم؛ فهذا وجه يقتضي أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ؛ عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لا حظ فيه ألبتة.

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة(١) وإن قلنا بثبوت الحظ؛ أنَّ طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين، فإنّ طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية، [وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية](٢) على الإطلاق والعموم، وهذا كله لا حظّ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به؛ فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه، ثم إن معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش كله، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً؛ فقد آل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ(٣).

هذا والإنسان بعدُ في طلب حظه قصداً؛ فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحري(٤) المشروع في الأعمال، لا

---

(١) أي أن ما فيه حظ عومل معاملة ما لا حظ فيه على الجملة لا التفصيل؛ لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة؛ حتى إن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً في ثناياها. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: على الجملة. (د).

(٤) أي: على فعل ما لا حظ فيه بقسميه. (د).

بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات، وهو مجمع عليه؛ فكذٰلك فيما صار بالقصد كذٰلك.

وأيضاً؛ فإنَّ فَرض هٰذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ، وإذا كان كذٰلك؛ فهي[1] داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به، فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضي سلب الحظ[2]؛ فهو مطلوب بما لا يتم ذٰلك المطلوب إلا به، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا؛ فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبتة، وهٰذا[3] ظاهر؛ فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً جازماً، بحيث جعله الشارع عمدة الدين بقوله ﷺ: «الدِّين النَّصِيحة»[4]، وتوعّد

(١) أي: المسألة داخلة في نظير «ما لا يتم... إلخ» يعني: ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه. (د).

(٢) أي: مطلوب بتخليص العمل لله؛ فلا يتم ذٰلك إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه ابتداء، وهو القسم العبادي وقسم الولاية العامة؛ لأنه إذا كان حرّاً في تصرفاته المالية وغيرها؛ فلا يكون مسلوب الحظ، ويبقى الكلام في قوله: «سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا»؛ فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم؛ فلا وجه للبحث برمته لأن الغرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ، وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله؛ فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لا حظ فيه؛ فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هٰذا يبقى حرّاً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه، فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي؛ ضاع البحث، وصار مما لا محصل له، وسيأتي له في آخر المسألة أن ذٰلك بإلزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء؛ أي: فهو حال شرعي ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع. (د).

(٣) راجع للمقيس عليه وهو ما لا حظ فيه ابتداء، يريد به بيانه وضرب الأمثال له، وليس غرضه بيان المدعي المقيس بضرب الأمثال له، وإن كان هٰذا هو الذي كان منتظراً تتميماً للوجه الأول من النظر، ومن ذٰلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة وسيأتي أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها. (د).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان أن الدّين النصيحة، ١ / ٧٤ =

على تركه في مواضع، فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل؛ لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح، وذٰلك يؤدي إلى أن لا يكون طلبها جازماً.

وأيضاً الإيثار مندوب إليه ممدوح فاعله؛ فكونه معمولاً به على عوض لا

= / رقم ٥٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيعة، باب النصيحة للإمام، ٧ / ١٥٦ - ١٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في النصيحة، ٤ / ٢٨٦ / رقم ٤٩٤٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٠٢ و١٠٢ - ١٠٣)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ٣٦ - ٣٧)، والحميدي في «المسند» (٢ / ٣٦٩ / رقم ٨٣٧)، والقضاعي في «المسند» (١ / ٤٤ و٤٥ / رقم ١٧ و١٨)، وابن زنجويه في «الأموال» (١ / ٦١ / رقم ١)، وأبو عبيد في «الأموال» (٩٠ - ١٠)، ووكيع في «الزهد» (٢ / ٦٢١ - ٦٢٢ / رقم ٣٤٦)، والبخاري في «التاريخ الصغير» (٢ / ٣٥)، و«التاريخ الكبير» (١ / ١ / ٤٥٩ و٣ / ٢ / ٤٦٠)، وابن منده في «الإيمان» (١ / ٤٢٤ / رقم ٢٧١ و٢٧٢)، وابن حبان في «روضة العقلاء» (ص ١٩٤)، و«الصحيح» (٧ / ٤٩ - مع الإحسان)، والبغوي في «شرح السنة» (٣ / ٩٣)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة» (٢ / ٦٨١ - ٦٨٢ و٦٨٣ و٦٨٤ - ٦٨٥ و٦٨٥ و٦٨٦ - ٦٨٧ و٦٨٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢ / ٥٢ - ٥٤ / رقم ١٢٦٠ - ١٢٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ١٦٣)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٥٩٠)، و«شعب الإيمان» (٣ / ١ / ١٤)، وابن الأعرابي في «المعجم» (١٠ / ١٩٤ / أ) مخطوط، والروياني في «المسند» (٣ / ٢٦٣ / أ) مخطوط، وابن خزيمة في «الصحيح» كما في «فتح الباري» (١ / ١٣٨)، و«تغليق التعليق» (٢ / ٥٦)، وعزاه له في كتاب «السياسة» العيني في «عمدة القاري» (١ / ٣٦٨) وذكره بسنده.

وذكر الحديث البخاري في «صحيحه» (١ / ١٣٧ - مع الفتح) دون سند، ولم يخرجه مسنداً لكونه على غير شرطه، ووقع فيه اختلاف طويل، ورواه محمد بن عجلان عن سهيل، فأخطأ فيه؛ فجعله من مسند أبي هريرة. قال البخاري في «التاريخ الأوسط»: «لا يصح إلا عن تميم»، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٣٨): «ولهٰذا الاختلاف على سهيل لم يخرجه البخاري في «صحيحه»، بل لم يحتج فيه بسهيل أيضاً، وللحديث طرق دون هٰذه في القوة». وانظر غير مأمور: «تغليق التعليق» (٢ / ٥٤ - ٦١).

يتصور أن يكون إيثاراً؛ لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس، وذٰلك لا يكون مع طلب العوض العاجل، وهٰكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية؛ فهٰذا وجهٌ نظريٌّ في المسألة يمكن القول بمقتضاه.

والوجه الثاني أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ؛ لأن الشارع قد أثبت لهٰذا العامل حظه في عمله، وجعله المقدم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدخره لنفسه، أو يبذله[1] لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة؛ فهي هدية الله إليه؛ فكيف[2] لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع؛ فإنما أخذ ما جعل له فيه حظ، ومن حيث جعل له، وبالقصد الذي أبيح له القصد إليه.

وأيضاً[3]؛ فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ؛ فهي وسيلة وطريق إلى حظه، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هٰذه المسألة من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ لأنه وسيلة[4] إلى حظه كالمعاوضات؛ فكذٰلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه.

---

(١) في الأصل و(خ) و(ماء / ص ١٨٦) و(ط): «ويبذله».

(٢) الأصل: «كيف».

(٣) رد لقوله في الوجه السابق: «إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لا حظ فيها»؛ فينتفي أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هنا بأن هٰذه الحدود إن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير، ومع ذٰلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض. (د).

(٤) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض؛ فلم يأخذ المقصد حكم هٰذه الوسيلة. (د).

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب، ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذٰلك الوجه[1]، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذٰلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة؛ فذٰلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم.

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم؛ لصحة حمله على أن المقصود بذٰلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذٰلك؛ فالجميع مبني على إثبات الحظوظ، وهو المطلوب، وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع، من غير تعد يقع في طريقها.

وأيضاً؛ فإنّما حُدَّت الحدود في طريق الحظ أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذٰلك إلى مصلحة نفسه[2]؛ فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل بالنسبة إلى كل أحد في نفسه[3]، ولذٰلك قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦]، وذلك عامّ في أعمال الدنيا والآخرة.

---

(١) أي: الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعمل الصحابة. (د).

(٢) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات، وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازي المعتدي بمثل ما اعتدى؛ فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٨٧) زيادة: «وفي غيره».

وقال: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [الفتح: ١٠].

وفي أخبار النبي ﷺ بعد ذكر الظلم وتحريمه: «يا عبادي! إنما هِيَ أعمالُكُم أُحصيها لكُمْ ثم أوفِّيكم إياها»[١].

ولا يختص مثل هٰذا بالآخرة دون الدنيا، ولذٰلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه؛ لقوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ[٢]﴾ [الشورى: ٣٠].

وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والأدلة على هٰذا تفوت الحصر؛ فالإنسان لا ينفك عن طلب[٣] حظه في هٰذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه، وإذا ثبت هٰذا تبين أن هٰذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جملة.

وقد يمكن الجمع ين الطريقين، وذٰلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

ـ منهم من لا يأخذها إلا بغير تسببه[٤]؛ فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلاً على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر، ولا يدخر لنفسه من

---

(١) قطعة من حديث إلٰهي طويل، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وسيأتي (ص ٤٨٠)، وهناك تمام تخريجه.

(٢) في الأصل: «بما قدمت أيديكم»!! (٣) في (د): «طلبه».

(٤) أي أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسببه، بل يجعل ذٰلك لغيره؛ فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق؛ فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذٰلك من محض الفضل، وأنه كوكيل على تصريفه فقط، وليس له منه شيء، وهٰذه أعلى المراتب، وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج، وهو أقل من هٰذا. (د).

ذٰلك شيئاً، بل لا يجعل من ذٰلك حظّاً لنفسه من[1] الحظوظ؛ إما لعدم تذكره لنفسه لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى، وإما قوة يقين بالله لأنه عالم به وبيده ملكوت السماوات والأرض[2] وهو حسبه فلا يخيبه، أو عدم التفات إلى حظه يقيناً بأن رزقه على الله فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى، أو لغير ذٰلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال، وفي مثل هٰؤلاء جاء: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر: ٩].

وقد نقل عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين ـ قال الراوي: أراه ثمانين ومئة ألف ـ، فدعت بطبق وهي يومئذ صائمة، فجعلت تقسمه بين الناس، فأمست وما عندها من ذٰلك درهم؛ فلما أمست قالت: «يا جارية! هَلُمِّي أفطري»، فجاءتها بخبز وزيت. فقيل لها: أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحماً تفطرين عليه؟ فقالت: لا تُعَنِّيني، لو كنتِ ذكَّرتني لفعلت[3].

وخرَّج مالك أن مسكيناً سأل عائشة وهي صائمة وليس في بيتها إلا رغيف؛ فقالت لمولاة لها: أعطِيه إيَّاهُ. فقالت: ليس لَكِ ما تُفْطِرينَ عليه. فقالت: أعطيه إياه. قالت: ففعلتُ. [قالت]: فلما أمسينا أهدَى لنا أهلُ بيت أو إنسانٌ

---

(١) في (ط): «في».　　(٢) في (ط): «ملكوت كل شيء».

(٣) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨ / ٦٧)، والدارقطني في «المستجاد» (رقم ٣٦، ٣٧) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٧٣٨) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٤/ ١٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧، ٤٩)، والبغوي في «الجعديات» (١٦٧٣) بإسنادٍ صحيح، بألفاظ مقاربة.

ووقع في بعض طرقه أن معاوية هو الذي بعث إليها بالمال، اشترى به منها داراً، ولا تعارض؛ فهو المرسِل، وابن الزبير المرسَل؛ إلا إذا حمل على تعدد القصة، والله أعلم.

ـ ما [كان] يُهدِي لنا[1] ـ شاةً وكَفَنَهَا[2]؛ فدعتني عائشة، فقالت: كُلِي من هٰذا. هٰذا خيرٌ من قرْصِكِ[3].

وروي عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع ثوبها[4]، وباعت ما لها بمئة ألف وقسمتـه، ثم أفطرت على خبز الشعير[5]، وهٰذا يشبه الوالي على بعض المملكة؛ فلا يأخذ إلا من المَلِك، لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه[6]، ولا اعتراض على هٰذا المقام بما تقدم؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه، فإذا دبَّر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها،

---

(١) لعل الأصل: «ما لا يهدي لنا»؛ أي: أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدي لنا مثله في عظمه، وقوله: «شاة» بدل من ما. (د).

قلت: صوابه ما أثبتناه، وما بين المعقوفتين من «الموطأ» وسقط من الأصول كلها.

(٢) إن العرب ـ أو بعض وجوههم ـ كان هٰذا من طعامهم، يأتون إلى الشَّاةِ أو الخروف، فإذا سلخوه غطوه كلَّه بعجين دقيق البُرِّ، وكفَّنوهُ فيه، ثم علَّقوهُ في التنُّور؛ فلا يخرج من ودكِه شيء إلا في ذٰلك الكَفَنِ، وذٰلك من طيِّب الطَّعام عندهم، قاله ابن عبدالبر في «الاستذكار» (٢٧ / ٤٠٧).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٩٧ ـ رواية يحيى، ورقم ٢١٠٥ ـ رواية أبي مصعب) بلاغاً عن عائشة.

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧).

(٥) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧ ـ ٤٨)، وفيه أيوب بن سويد، وهو ضعيف.

(٦) إنفاق الأموال في وجوه الخير عظيم، وهو عنوان الثقة بالله وتفويض الأمر إليه، وهٰذا ما كان السلف الصالح يفعله، وأما السعي في اكتساب الرزق من طرقه المشروعة؛ فهو ما يحث عليه الشرع ويستدعيه الاحتفاظ بعزة النفس وشرفها، ولا يحق للرجل أن ينكث يده من العمل وهو قادر عليه بدعوى أن تدبير الله له خير من تدبيره، ومن يفعل ذٰلك؛ فليس من الفضيلة في شيء، وليست هٰذه الـدعـوى إلا من مظاهر الكسل والإخلاد إلى الرضا مما تجود به أنعم العاملين؛ فترجع في الحقيقة إلى معنى أن تدبير الخلق له خير من تدبير نفسه. (خ).

وهٰؤلاء هم أرباب الأحوال.

ـ **ومنهم من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم**(1)؛ إن استغنى استعفَّ، وإن احتاج أكل بالمعروف، وما عدا ذٰلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه؛ فقد يكون في الحال غنياً عنه؛ فينفقه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له من غير إسراف ولا إقتار، وهٰذا أيضاً براءة من الحظوظ في ذٰلك الاكتساب؛ فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسه كآحاد الخلق، فكأنه قسّام في الخلق يعدُّ نفسه واحداً منهم.

وفي «الصحيح» عن أبي موسى؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الأشْعَرِيِّينَ إذا أرْمَلوا في الغَزْوِ أو قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد؛ فهم منّي وأنا منهم»(2).

(1) أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٢ / ٦٩٤ ـ ٦٩٥، ٧٠١)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٤ / ١٥٣٨ / رقم ٧٨٨ ـ ط الصميعي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٣٢٤ / رقم ١٢٩٦٠)، وابن جرير في «التفسير» (٧ / ٥٨٢ / رقم ٨٥٩٧)، وابن سعد في «الطبقات» (٣ / ٢٧٦)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١١٢)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٦ / ٤ ـ ٥، ٣٥٤)، وابن الجوزي في «مناقب عمر» (ص ١٠٥) من طرق عن عمر؛ قال: «إني أنزلتُ نفسي من مال الله منزلة والي مال اليتيم، إن استغنيتُ استعففتُ، وإن افتقرتُ أكلتُ بالمعروف، ثم قضيتُ»، وهو صحيح بمجموع طرقه إنْ شاء الله تعالى. وفي رواية أنه قال ذٰلك لعمار وابن مسعود رضي الله عنهم حين ولاهما أعمال الكوفة، وفيها: «إني وإياكم في مال الله...» وذكر نحوه، وعبارة المصنف للشافعي في «الأم» (٤/ ٨٠)، وعنه السيوطي في «الأشباه» (١٣٥)، والبلاطُنسي في «تحرير المقال» (١٤٤).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشعريين، باب الشركة في الطعام والنَّهد والعروض، ٥ / ١٢٨ / رقم ٢٤٨٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥ / رقم ٢٥٠٠) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وفي حديث المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار هذا[1]، وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل في مغازيه من هذا ما هو مشهور[2]؛ فالإيثار بالحظوظ محمود[3] غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام: «ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ»[4]،

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي ﷺ المهاجرين والأنصار / رقم ٣٧٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «قالت الأنصار: اقسم بيننا وبينهم النخيل. قال: لا. قال: يكفوننا المئونة، ويشركوننا في الثمر. قالوا: سمعنا وأطعنا».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ٣٧٨١، في الكتاب والباب السابق وفي باب كيف آخى النبي بين أصحابه من الكتاب نفسه / رقم ٣٩٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب منه / رقم ١٤٢٧) وغيرهما من حديث أنس؛ قال: «قدم عبدالرحمٰن بن عوف فآخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري، فعرض عليه أن يناصفه أهله وماله؛ فقال عبدالرحمٰن: بارك الله لك في أهلك ومالك، دلني على السوق؛ فربح شيئاً من أقطّ وسمن...».

(٢) قلت: أكتفي هنا بذكر مثالاً واحداً وقع في غزوة تبوك؛ فقد أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٥ - ٥٦ / رقم ٢٧) بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: كنا مع النبي ﷺ في سير، قال: فنفدت أزواد القوم، قال: حتى همّ بنحر بعض حمائلهم، قال: فقال عمر: يا رسول الله! لو جمعت ما بقي من أزواد القوم فدعوت الله عليها. قال: ففعل، قال: فجاء ذو البر ببره، وذو التمر بتمره. قال: وقال مجاهد: وذو النواة بنواه. قلت: وما كانوا يصنعون بالنوى؟ قال: كانوا يمصونه ويشربون عليه الماء، قال: فدعا عليها. قال: حتى ملأ القوم أزودتهم، قال: فقال عند ذٰلك: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة».

وأخرجه أحمد في «مسنده» (٣ / ١١)، وقد تكلم بعضهم في صحة هذا الحديث بكلامٍ متعقَّب، انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم» (١ / ٢٢١ - ٢٢٣).

(٣) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه، وقوله: «ما أخذوا لأنفسهم» هذا في أهل المرتبة الثانية. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الزّكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٤ / ٢٩٤ / رقم ١٤٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أنَّ أفضل الصدقة صدقة الصحيح الشحيح، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٤) عن حكيم بن حزام مرفوعاً: «أفضل الصدقة عن ظهر =

بل يحمل على الاستقامة في حالتين.

فهٰؤلاء والـذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ؛ إذ للقصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذٰلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوَّى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذٰلك كان هٰؤلاء بُرَءاء من الحظوظ؛ كأنهم عدُّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ، وتجدهم في الإجارات والتجارات[1] لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم[2] من ذٰلك كسباً لغيره لا له، ولذٰلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم؛ فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم وإن جازت كالغش لغيرهم؛ فلا شك أن هٰؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداءً.

- ومنهم من لم يبلغ مبلغ هٰؤلاء، بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن، وامتنعوا مما مُنعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كل ما لهم إليه حاجة؛

= غنى، واليد العُليا خيرٌ من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول».

وأخرجه أبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ١٩٣)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٨٦) بلفظ: «ليبدأ أحدكم بمن يعول».

ويشهد لما ساقه المصنف أحاديث كثيرة؛ منها ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، ٢ / ٦٩٢ - ٦٩٣) عن جابر مرفوعاً: «ابدأ بنفسك فتصدَّق عليها، فإن فَضَلَ شيءٌ؛ فلأهلِكَ، فإن فَضَلَ عن أهلك شيءٌ؛ فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيءٌ؛ فهٰكذا وهٰكذا». يقول: «فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك».

(١) في الأصل: «في التجارات أو مع الإجارات».

(٢) في الأصل: «أخذهم».

فمثل هٰؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ، لٰكن مأخوذة من حيث يصح أخذها، فإن قيل في مثل هٰذا: إنه تجرُّدٌ عن الحظ؛ فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي، وهٰذا هو الحظ المذموم، إذ[1] لم يقف دون ما حد له، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها، ولا كلام في هٰذا، وإنما الكلام في الأول، وهو لم يتصرف إلا لنفسه؛ فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة للمسلمين[2]، بل هو وال على مصلحة نفسه، وهو من هٰذا الوجه ليس بوال عام، والولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ؛ فالصواب والله أعلم أن أهل هٰذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذٰلك بخلاف[3] القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به، لٰكن على نسبة القسمة ونحوها.

* * * * *

(١) في (د): «إذا».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «على المسلمين».

(٣) فلا يجوز لهما بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكمالاً في الأحوال لا بتكليف الشرع. (د).

المسألة الخامسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية؛ فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة، وكل قسم من هٰذين فيه نظر وتفريع؛ فلنضع في كل قسم مسألة، فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل؛ فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً، فيما كان بريئاً من الحظ[1] وفيما روعي فيه الحظ، لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع؛ إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهٰذا كاف هنا.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير:

من ذٰلك أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد من مشاركة الحظوظ التي تغيِّر في وجه محض العبودية.

وبيان ذٰلك أن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه، على قولنا: إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه إنما هو مجرد تفضل امتن الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي؛ فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الإذن[2] كافٍ في

---

(١) أي: رأساً كالعبادات الصرفة، أو كان مما فيه الحظ بالعرض؛ فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لا حظ فيها للمكلف، ويشير إليه قوله بعد: «ثم يندرج حظه في الجملة»؛ إلا أن يقال: إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ؛ كان كالمقاصد الأصلية، ويأتي للكلام تتمة. (د).

(٢) ذكر الإذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة، وليس هٰذا من المقاصد الأصلية؛ لأنها كما تقدم الواجبات عينية أو كفائية، فلو حذفه كان أليق بالمقام، ويدل عليه أيضاً قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها»؛ إلا أن يقال: إنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما =

حصول كل غرض، فالمتوجّهُ إلى مجرد خطاب الشارع، العامل[1] على وفقه ملبّياً له؛ بريء من الحظ، وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة، بل هو المقدم شرعاً على الغير.

فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً بعلة الأمر، وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها؛ كان هو[2] المقدم شرعاً: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول»[3]، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً، ثم نظره في ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها، أو بحياة من تحت نظره، وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيى به من شاء الله، وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر؛ لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة، وتقع نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب[4] وإن كان لا يضره[5] فإنه[6] لم يكل التدبير إلى ربه، وأما الثاني؛ فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير[7]، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره، وهذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من

فيه الحظ - يعني: وهو من المقاصد التابعة - يتأتى تخليصه من الحظ، ويساوي ما كان مأموراً به على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها، وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية يُصيِّر تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات»، وفي الفصل الثاني يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال إلى أحكام الوجوب». (د). (١) كذا في (ط)، وفي غيره: «في التوجه إلى... فالعامل...».

(٢) إشارة إلى قوله «ثم يندرج حظه في الجملة»، وقوله: «أو كان قيامه... إلخ» إشارة إلى قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها». (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٣٢٥).

(٤) في الأصل و(خ): «كتب».

(٥) في أنه قام بواجب شرعي، وأنه محمود أيضاً. (د).

(٦) كذا في الأصل و(ط)، وفي غيرهما: «أنه». (٧) في (ط): «وكيل».

حظه شيء.

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة؛ فقد يفوته معها جل هٰذا أو جميعه؛ لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذٰلك، وهٰذا وإن كان جائزاً؛ فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد الشارع الأصلي، وهو منجرٌّ[1] معه، ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالاً؛ فيرجع إلى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم، فإذا لم يراع[2]؛ لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة، هٰذا وجه.

ووجه ثانٍ أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي[3] من غير نظر في شيء سوى ذٰلك، وهو بلا شك طاعة للأمر وامتثال لما أُمر لا داخلَةَ فيه، وإما إلى ما[4] فهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده في سخرة عبيده؛ فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء.

---

(١) أي: فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه؛ إلا أنه لم يراع ذٰلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه؛ أي أنه لم يعمل التفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب. (د).

(٢) في الأصل: «يرع».

(٣) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح؛ فيقول: «أو توجهه للخطاب بالإذن، وقد ذكر الإذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه إلى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلاً في المقاصد الأصلية، على أنه في الأول أيضاً عند قوله: «فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر... إلخ»، لم يذكر الإذن، ومحصل الفرق بين هٰذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر إحياء النفوس وإماطة الشرور عنها، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لإيصال حاجاتهم إليهم، ولم يقل هنا: «إنه يكون مقدماً»، بل قال: «فكأن السيد هو القائم له بحظه»؛ فهل يعتبر هٰذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين؟ تأمل. (د).

(٤) في الأصل: «إذا ما فهم».

وهٰذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر؛ فهو عامل بمحض العبودية، مسقط لحظه فيها؛ فكأن السيد هو القائم له بحظه، بخلاف العامل لحظه، فإنه لما لم يقم بذٰلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولٰكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ؛ فهو إن امتثل[1] الأمر فمن جهة نفسه؛ فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذٰلك العمل منتف، وإن لم يمتثل الأمر؛ فذٰلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد، فضلاً عن أن يكون مخلصاً فيه، وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه، وذٰلك نقص.

ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأوَل قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب، بل يَطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذٰلك أن هٰذا الأمر[2] حالة داخلة على المكلف شاء أم[3] أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده، ولذٰلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف، وقد قال تعالى[4]: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

فمثل هٰذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد، بخلاف طالب الحظ؛ فإنه

---

(١) هو بهٰذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى حظه، ومثل هٰذا لا يقال فيه: إنه امتثل الأمر، بل وافقه؛ لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية، ويدل عليه قوله: «والتعبد بذٰلك منتف». (د).

(٢) هو القيام على المقاصد الأول، وقوله: «الأول محمول»؛ أي: له حامل وباعث قوي من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال؛ فيستريح لها. (د). (٣) في (د): «أو».

(٤) يصح أن يفهم ثقل القول في الآية على الرصانة والامتلاء من الحكمة التي تطمئن إليهما العقول الراجحة، وكذٰلك القرآن لإنزال حقائقه راسية وأنوار هدايته متدفقة على الرغم من كثرة من يحاول نقده، ويثير غبار الشبه في عين من يؤمن بأنه تنزيل من حكيم حميد. (خ).

عاملٌ بنفسه، وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه؛ فالأول محمول، والثاني عاملٌ بنفسه، فلذٰلك قلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق، فإن رأيت من يدعي تلك الحال؛ فاطلبه بمطالب أهل ذٰلك المقام، فإن أوفى به؛ فهو ذاك، وإلا؛ علمت أنه متقوِّل قلما يثبت عند ما ادَّعى، وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأوَل محمول؛ فذٰلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ[1] ليس بمحمول ذٰلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه، فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهــل الـدين، بل قد جاء عن سيد المـرسلين ﷺ أنـه كان يحب الـطيب، والنساء[2]، والحلواء والعسل[3]، وكان تعجبه الذراع[4]، ويستعذب له الماء[5]، وأشباه ذٰلك مما هو اتّباع لحظ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده، وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم، و«كان خُلقه القرآن»[6]؛ فهٰذا في هٰذا الطرف.

ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقـاً في عمله، ومـع ذٰلك؛ فليس له في الآخرة من

(١) أي: الذي خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات إلى الامتثال، ليس له من هٰذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ، وسيقول في آخر الفصل: «وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الإخلاص ولا أنفيه». (د).

(٢) مضى (ص ٢٤٠): «حبب إليَّ من دنياكم الطيب والنساء»، وهو صحيح.

(٣) مضى (١ / ١٨٥).

(٤) مضى (١ / ١٨٥).

(٥) مضى (١ / ١٨٥).

(٦) كما أخبرت بذٰلك عائشة رضي الله عنها فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة الليل، ١ / ٥١٢ ـ ٥١٣ / رقم ٧٤٦).

خلاق، ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ممن تزهَّد وانقطع عن الدنيا وأهلها، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة؛ حتى صار في الناس آية، وكلٌّ ما يعمله مبني على باطل محض، وبين هٰذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما زعمت ظواهر، وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة؛ فانظر ما قاله الإسكاف في «فوائد الأخبار» في قوله عليه الصلاة والسلام: «حُبِّبَ إليَّ من دُنياكم ثلاث»[1] يَلُحْ لك من ذٰلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف إلى طلب الحق الصرف، ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهٰكذا يمكن أن يقال في سواها.

وأيضاً؛ فإنَّه لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ لأن الحب أمر باطن لا يملك، وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال؛ فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ، دون أن يتناوله من حيث الأذن؟ وهٰذا هو عين البراءة من الحظ، وإذا تبين هٰذا في القدوة الأعظم ﷺ تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته.

وأما الكلام عن الرهبان[2]؛ فلا نسلم أنها مجردة من الحظ، بل هي عين الحظ، واستهلاك في هوى النفس؛ لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى، ويبذلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذٰلك، وهٰكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم؛ فإنها أعلى، وحظُّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ

---

(١) قطعة من حديث صحيح دون لفظة: «ثلاث»، وقد خرجناه (ص ٢٤٠).

(٢) في (ط): «في الرهبان».

التي يستحقر متاع الدنيا في جنبها، وذلك أول[1] منهي في مسألتنا؛ فلا كلام فيمن هذا شأنه، ولذلك قالوا: «حب الرياسة آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين»، وصدقوا.

والثاني: أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءً من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك، والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع أو لا، فإن كان أمر الشارع؛ فهو الحظ المبرأ المنزه؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره، فكما يكون في مصالح غيره مبرءً عن الحظ، كذلك يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول، وهذا شأن من ذكر في السؤال، ولا يعد مثل هذا حظّاً ولا سعياً فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه؛ فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول؛ فإنه سعي في الحظ، وليس ما نحن فيه هكذا.

وأما[2] شأن الرهبان ومن أشبههم؛ فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع؛ فينقطعون في الصوامع والديارات، ويتركون الشهوات واللذات، ويسقطون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه، وما يظنون أنه سبب إليه، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله المحق في الدين حرفاً بحرف، ولا أقول: إنهم غير مخلصين، بل هم مخلصون إلى من عبدوا، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا؛ إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة؛ لأنهم بنوا على غير أصل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ۞ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۞ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [الغاشية: ٢ ـ ٤] والعياذ بالله.

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ربقته. (د).

(٢) في الأصل: «وما».

ودونهم في ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة، وقد جاء في الخوارج ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذي الخويصرة: «دَعْهُ؛ فإن له أصحاباً يَحْقِرُ أحدُكم صلاتَه مع صلاتِهم، وصيامَهُ مع صِيامِهِم»[1] الحديث؛ فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالاً يستحسن ظاهره[2]، لكنه مبني على غير أصل، فلذلك قال فيهم: «يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كما يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّة»[3]، وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم[4]، ويوجد في أهل الأهواء من هذا كثير.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٧ - ٦١٨ / رقم ٣٦١٠، وكتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألُّف ولئلا ينفر الناس عنه، ١٢ / ٢٩٠ / رقم ٦٩٣٣، وكتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكل به أو فجر به، ٩ / ٩٩ / رقم ٥٠٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤٤ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) إن كان المراد من الدين في قوله: «يمرقون من الدين» أصل الإسلام؛ كان فساد أعمال هذه الفرقة من جهة أنها لم تكن قائمة على أساس الصحة الذي هو الإيمان، أما إذا أريد من الدين الطاعة وذهبنا إلى أنهم داخلون في حساب المسلمين على ما هم عليه من الابتداع؛ فإنما يبطل من أعمالهم ما لم يأت على وضعه الشرعي أو لم يتوجهوا فيه إلى الله بنية خالصة. (خ).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٨ / رقم ٣٦١١، وكتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، ٢ / ٧٤٦ - ٧٤٧ / رقم ١٠٦٦) عن علي رضي الله عنه.

(٤) ورد في آخر الحديث السابق: «أينما لقيتموهم فاقتلوهم».

قال (د): «هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الإسلام، لا مطلق المعصية؛ فلا وجه لتردّد بعضهم هنا».

قلت: وكلامه متعقَّب من وجوهٍ كثيرةٍ، انظرها في: «منهاج السنة النبوية» (٣ / ٢٧، ٦٠ وما بعدها)، و«الرد على البكري» (ص ٢٥٦ - ٢٦٠)، و«المسائل الماردينية» (ص ٦٥ - ٧٠)، =

. . . .

= و«مجموعة الرسائل والمسائل» (٥ / ١٩٩ وما بعدها)، وقد قرر المصنف في كتابه «الاعتصام» (٢ / ١٨٥ ـ ١٨٧) عدم التكفير؛ فقال:

«وقد اختلفت الأمة في تكفير هٰؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولٰكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر: عدم القطع بتكفيرهم، والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى صنع علي رضي الله عنه في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، على مقتضى قول الله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما**﴾ الآية؟!

فإنه لما اجتمعت الحرورية وفارقت الجماعة؛ لم يهاجمهم علي رضي الله عنه ولا قاتلهم، ولو كانوا بخروجهم مرتدين؛ لم يتركهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولأن أبا بكر رضي الله عنه خرج لقتال أهل الردة ولم يتركهم؛ فدلَّ ذٰلك على اختلاف ما بين المسألتين.

وأيضاً؛ فحين ظهر معبد الجهني وغيره من أهل القدر؛ لم يكن من السلف الصالح لهم إلا الطرد والإبعاد والعداوة والهجران، ولو كانوا خرجوا إلى كفر محض؛ لأقاموا عليهم الحد المقام على المرتدين، وعمر بن عبدالعزيز أيضاً لما خرج في زمانه الحرورية بالموصل؛ أمر بالكف عنهم على ما أمر به علي رضي الله عنه، ولم يعاملهم معاملة المرتدين.

ومن جهة المعنى أنا وإن قلنا: إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ فإنهم ليسوا بمتَّبعين للهوى بإطلاق، ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذٰلك؛ لكانوا كفاراً؛ إذ لا يتأتى ذٰلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عناداً، وهو كفر.

وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها، وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل بمثله؛ لا يقال: إنه صاحب هوى بإطلاق، بل متبع للشرع في نظره، لٰكن بحيث يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشبه في المحكمات بسبب اعتبار المتشابهات؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما دل عليه الدليل على الجملة.

وأيضاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السنة والجماعة على مطلبٍ واحد، وهو الانتساب إلى الشريعة.

وأيضاً؛ فقد يعرض الدليل على المخالف منهم، فيرجع إلى الوفاق لظهوره عنده، كما رجع من الحرورية الخارجين على علي رضي الله عنه عنه ألفان، وإن كان الغالب عدم الرجوع». انتهى =

وعلى الجملة؛ فالإخـلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ[1]، لكنه إن كان مبنيّاً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان [مبنيّاً] على أصل فاسد؛ فبالضد، ويتفق هٰذا كثيراً في أهل المحبة؛ فمن طالع أحـوال المحبين رأى اطّـراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا على أتمّ الوجوه التي تتهيأ من الإنسان.

فإذاً؛ قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه، ولا أَنْفِيه.

فصل

ويظهـر من هنـا أيضـاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم؛ فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك؛ فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب[2].

أما باليد؛ فظاهر في وجوه الإعانات.

= كلام الشاطبي، ثم حكى كيف رجع الألفان من الحرورية لما جاءهم عبدالله بن عباس رضي الله عنهما وناقشهم فأبوا إلى الحق ورجعوا.

(1) أي: إنمـا يصـح خلوص الإخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ، وما بقي للحظ رائحة، فليس الإخلاص كاملاً، في أي عمل فرضته. (د).

(2) قرر رحمه الله في كتابه «الاعتصام» (1 / 32 - 34 - ط محمد رشيد رضا) هٰذا المعنى بتفصيل، ولـه رسـالـة كتبها لبعض أصحابه فيها ضرورة الدعوة إلى الحق وأمانة نشره، تراها في «المعيار المعرب» (11 / 139)، و«فتاوى الشاطبي» (ص 182 - 185)، وله أيضاً في «المعيار» (11 / 141) وصية يحمل فيها أصحابه على الصبر على البلاء في بث العلم ونشره.

وأما باللسان؛ فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذٰلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم.

وبالقلب لا يضمر لهم شرّاً، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذٰلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هٰذا على جنس الإنسان، ولٰكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «في كلِّ ذي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ»[1]، وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها[2]، وحديث: «إن اللهَ كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم، فإذا قَتَلْتُمْ؛

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٣، وكتاب المظالم، باب الآبار التي على الطريق إذا لم يُتأذَّ منها / رقم ٢٤٦٦، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم / رقم ٦٠٠٩) و«الأدب المفرد» (٣٧٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب فضل سقي البهائم وإطعامها / رقم ٢٢٤٤ بعد ١٥٣)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٩٢٩ - ٩٣٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٥٢١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب ما يؤمر به من القيام على الدواب والبهائم / رقم ٢٥٥٠)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٣٧ - الإحسان)، والبيهقي في «الآداب» (رقم ٤٦)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١١٣).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يُقْتلن في الحرم / رقم ٣٣١٨، وكتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٥، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ٥٤ / رقم ٣٤٨٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، ٤ / ١٧٦٠ / رقم ٢٢٤٢، وكتاب البر والصلة، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها من الحيوان الذي لا يؤذي، ٤ / ٢٠٢٢).

وانظر تفصيل التخريج في كتابنا «من قصص الماضيين» (ص ٣٤٣ - ٣٤٥).

فأحسنوا القِتْلَة» الحديث[1] إلى أشباه ذٰلك .

فالعـامل بالمقاصد الأصلية عامل في هٰذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه ، واقتداءً بنبيه عليه الصلاة والسلام ؛ فكيف لا تكون تصاريف من هٰذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه[2] ؛ فإنه إنما يلتفت [إلى][3] حظه أو ما كان طريقاً إلى حظه ، وهٰذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إنْ لم يخلّ بحق الله أو بحق غيره فيه ، والمباح لا يتعبد إلى الله به ، وإنْ فرضناه قام على حظه من حيث أمره الشارع ؛ فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة ، وإن فرضته كذٰلك ؛ فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة .

فصل

ومن ذٰلك أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق ، وإذا كانت كذٰلك ؛ صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة ، وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهٰذا عامل بالكل[4] فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله ؛ فقد صار عاملاً بالوجوب .

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيد والذبائح ، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة ، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥) ، وغيره عن شداد بن أوس ولٰكن بلفظ : «شيء» بدل «مسلم» ـ وكذا سيأتي عند المصنف (٣ / ٣٩٦) ـ ، ومضى تخريجه (١ / ٢١٧) .

وانظر سائر الأحاديث الواردة في هٰذا الباب في كتاب السخاوي «تحرير الجواب في ضرب الدواب» بتحقيقنا .

(٢) في (ماء / ١٨٩) : «حظوظه» . (٣) سقط من (ط) .

(٤) أي : عامل بقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل . (د) .

فأما البناء [على المقاصد التابعة؛ فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء][1] على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب؛ فقد يكون العمل مباحاً؛ إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً، أو ممنوعاً بالكل، وبيان هٰذه الجملة في كتاب الأحكام.

فصل

ومن ذٰلك أن المقصد[2] الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصدة تلبية أمر الشارع؛ إما بعد فهم ما قصد[3]، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير؛ فهو قاصد ما قصده الشارع، وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولّها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ؛ كان المتلقي له على هٰذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع؛ فهو حَرٍ أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع؛ فلا يترتب عليه ذٰلك كله لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخذ العمل بالحظ قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخصَّ عمومه؛ فلا ينهض نهوض الأول.

شاهدُهُ قاعدة «الأعمال بالنيات»[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الخيل لرَجُل أجرٌ ولرَجُلٍ سِتر، وعلى رَجلٍ وِزْرٌ، فأما الذي هي له أجر؛ فرجلٌ ربَطها في سبيلِ الله فأطال لها في مَرْجٍ أو رَوْضةٍ، فما أصابت في طِيَلها ذٰلك من

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في الأصل: «المقصود».

(٣) في الأصل: «مقصوداً».

(٤) سيأتي تخريجه (ص ٣٥٥)، وهو في «الصحيحين».

المَرْجِ أو الرَّوضة كان له حسنات، ولو أنها قطعت طِيَلَها ذٰلك فاستَنَّت شرفاً أو شرَفين كانت آثارُها وأرواثُها حسنات له، ولو أنَّها مَرَّت بنهرٍ فشَربتْ منه لم يُرد أن يسقي به كان ذٰلـك له حسنات»[1]؛ فهي له أجر في هٰذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول، لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله، وهٰذا عام غير خاص؛ فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص، ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجـلٌ ربَطها تغَنِّياً وتعففاً ولـم يَنسَ حقَّ الله في رقابها ولا ظهورها؛ فهي له ستْرٌ»[2]؛ فهٰذا في صاحب الحظ المحمود لمَّا قصد وجهاً خاصّاً وهو حظه؛ كان حكمها مقصوراً على ما قصد، وهو الستر، وهو صاحب القصد التابع، ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجلٌ رَبطها فَخراً ورياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام[3]؛ فهي على ذٰلك وِزْرٌ»[4]؛ فهٰذا في الحظ المذموم المستمدِّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب شرب الناس وسقي الدّوابّ من الأنهار، ٥ / ٤٥ ـ ٤٦ / رقم ٢٣٧١، وكتاب الجهاد، باب الخيل لثلاثة، ٦ / ٦٣ ـ ٦٤ / رقم ٢٨٦٠، وكتاب المناقب، باب منه، ٦ / ٦٣٣ / رقم ٣٦٤٦، وكتاب التفسير، باب قوله: **﴿فمن يعمـل مثقال ذرة خيراً يره﴾**، ٨ / ٧٢٦ / رقم ٤٩٦٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تُعرف بالدلائل، ٦ / ٣٢٩ / رقم ٧٣٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، ٢ / ٦٨٠ ـ ٦٨٣ / رقم ٩٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

والمـرج: مرعى الـدواب، ومرج الدابة: أرسلها ترعى، وطيلها: حبلها الذي تربط فيه، والشَّرَف؛ بالتحريك: الشوط، أي الجري مرة إلى الغاية، وهو الطلق.

(٢ و٤) قطعة من الحديث السابق.

(٣) اتخاذ أدوات الحرب مناوأة لأهل الإسلام قد يكون فسوقاً كمن يتخذ الخيل للإغارة على الأمـوال المحتـرمة مثلما يفعل بعض قطاع الطريق، وقد يعد نبذاً للدين جملة، ودخولاً في زمرة المخالفين عقيدةً وحكماً، كمن يركبها منضماً إلى جيش العدو والزاحف على بلد إسلامي لتكون كلمته هي العليا ويذيق المسلمين من مرارة سلطته القاهرة عذاباً مهيناً. (خ).

ويجري مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله ﷺ، أو بالصحابة أو التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدي في الاقتداء، وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به؛ كما في قول [بعض][1] الصحابة في إحرامه: «بما أحرم به رسول الله ﷺ»[2]؛ فكان حجة في الحكم كذلك يكون في غيره من الأعمال.

فصل

ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول؛ فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح [العام] لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر، وإذا فعل [ذلك] جوزي على كل نفس أحياها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها، ولا شك في عظم هذا العمل، ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً[3]، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء[4] بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه، فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده؛ لأن الأعمال بالنيات، فمتى كان قصده أعم؛ كان أجره أعظم، ومتى لم يعم قصدُه؛ لم يكن

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. وفي (ط): «قول الصحابي».

(٢) هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، روى جابر في حديثه الطويل الذي أخرجه مسلم في (كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٨ / رقم ١٢١٨)، وفيه: «فقال رسول الله ﷺ لعلي: ماذا قلت حين فرضت الحج؟». قال: قلت: اللهم إني أهل بما أهل به رسولك...» إلخ.

(٣) سيأتي النصُّ الوارد في ذلك (ص ٣٨٦) ومضى (١ / ٢٢٢ - ٢٢٣).

(٤) مضى النصُّ الوارد في ذلك (١ / ٣٦٣).

أجره إلا على وزان ذٰلك، وهو ظاهر.

وأما الثاني؛ فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام، وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر؛ فالعامل على ضده يعظم به وزره، ولذٰلك كان على ابنِ آدم الأولِ كفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة؛ لأنه أول من سن القتل[1]، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، و«من سن سنة سيئة؛ كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»[2].

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى، وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها، ويتبين لك ذٰلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها وما ألحق بها قياساً؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله.



(١) سيأتي النصُّ الوارد في ذٰلك (ص ٣٨٦) ومضى (١ / ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ٣٨٥)، ومضى (١ / ٢٢٣).

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة؛ فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال[1]، وإن كان سعياً في حظ النفس.

وأما الثاني؛ فعمل بالحظ والهوى مجرداً.

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلاً: هٰذا المأكول، أو هٰذا الملبوس، أو هٰذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به؛ فأنا أستمتع[2] بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة، ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذٰلك المباح من الوجه المأذون فيه، لٰكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هٰذا يتوصل إليه[3] من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه؛ فهٰذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير[4] المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هٰذا؛ فبيان كونه عاملاً[5] بالحظ والامتثال أمران:

---

(١) سيأتي استشكاله؛ إلا أن يقال: إن هٰذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره. (د).

(٢) أي: يقضي شهوة نفسه لأنه مأذون فيه؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى. (د).

(٣) أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع؛ فيكون في قوة القول المذكور. (د).

(٤) وهو المندوب. (د).

(٥) أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد =

أحدهما: أنه لو لم يكن كذٰلك؛ لم يجز[1] لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر، من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذٰلك[2]، بل كان يمتنع[3] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هٰذه النية ويعمل على هٰذا القصد المجرد من الحظ، وهٰذا غير صحيح باتفاق، ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذٰلك، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى؛ فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

قيل: معنى ذٰلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي، ولا اختراع شيطاني، ولا تشبهٌ بغير أهل الملة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية[4]، وما أشبه ذٰلك مما هو نوع من تعظيم الشرك.

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن

= الأصلية، وأن ذٰلك لا يكون اتباعاً للهوى. (د).

قلت: وفي الأصل «عاملاً بالحق».

(١) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهي عنه؛ لأنّ صاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «لذٰلك».

(٣) أي: وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة. (د).

(٤) بعدها في (ط): «ودعاء الجاهلية».

إسماعيل المخزومي أجرى عيناً؛ فقال له المهندسون عند ظهور الماء: لو أهرقت عليها دماً كان أحرى أن لا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها. فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم، وأمر فَصُنِع له ولأصحابه منها طعامٌ؛ فأكل وأكلوا، وقسم سائرها بين العمال فيها، فقال ابن شهاب: بئس والله ما صنع، ما حلَّ له نحرها ولا الأكل منها، أما بلغه أن رسول الله ﷺ «نهى[1] أن يذبح للجن»[2]؟ لأن مثل هٰذا وإن ذكر اسم الله عليه مضاهٍ لما ذبح

---

(١) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الإسلام. اهـ. [قلت: هٰذا كلام (خ)، وسيأتي في آخر التعليق الآتي].

وأقول: إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا؛ فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ: «أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع صلاتي»، وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة، وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح، إلى غير ذٰلك. (د). قلت: سيأتي تخريج حديث تفلت الجني (ص ٤٤١).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «الغريب» (٢ / ٢٢١)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٤) عن الزهري مرسلاً بإسنادٍ فيه عمر بن هارون، وهو متفق على ضعفه، واتهمه ابن معين وصالح جَزَرة بالكذب.

وأخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢ / ١٩)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ٣٠٢) من طريق عبدالله بن أذينة عن ثور بن يزيد عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمٰن عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال ابن حبان عن ابن أذينة: «منكر الحديث جداً، يروي عن ثور ما ليس من حديثه، لا يجوز الاحتجاج به»، وقال الحاكم والنقاش: «روى أحاديث موضوعة». انظر: «اللسان» (٣ / ٢٥٧).

وقال البيهقي عقب الحديث: «قال ـ أي الزهري ـ: وأما ذبائح الجن أن تشتري الدار، وتستخرج العين، وما أشبه ذٰلك؛ فتذبح لها ذبيحة للطيرة، وقال أبو عبيد: وهٰذا التفسير في الحديث معناه أنهم يتطيّرون إلى هٰذا الفحل مخافة أنهم إنْ لم يذبحوا فيطعموا أن يصيبهم فيها شيء من =

على النصب وسائر ما أهل لغير الله به .

وكـذلك جاء النهي عن «معاقَرة الأعراب»[1]، وهي أن يتبارى الرجلان

= الجنّ يؤذيهم ؛ فأبطل النبي ﷺ هذا، ونهى عنه».

قلت: **الحديث موضوع**، ومعناه المذكور يدخل فيه الأحاديث الصحيحة التي تنهى عن الطيرة. وفي (ط): «نهى عن ذبائح الجن، يريد: نهى أن يذبح للجن».

وكتب (خ): «مضى صدر الإسلام وليس من مدع رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح والأطعمة؛ حتى قام من يزعم ذلك كله واتسع خرق هذه الضلالة؛ فكانت إحدى العلل التي فتكت بعقول كثيرة وألقت بها في تخيلات سخيفة ومزاعم يتبرأ منها الشرع الحكيم قبل أن يتهكم بها النظر الصحيح». وانظر ـ لزاماً ـ الهامش السابق.

(1) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما جاء في أكل معاقرة الأعراب، ٣ / ١٠١ / رقم ٢٨٢٠ ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٣) ـ عن أبي ريحانة عن ابن عباس به.

قال أبو داود: «اسم أبي ريحانة عبدالله بن مطر، وغندر أوقفه على ابن عباس».

قلت: يشهد للمرفوع ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٦٦٩٠) ـ ومن طريقه أحمد في «المسند» (٣ / ١٩٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجنائز، باب النياحة على الميت، ٤ / ١٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجنائز، باب كراهية الذبح عند القبر، ٣ / ٢١٦ / رقم ٣٢٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (٧ / ٤١٥ ـ ٤١٦ / رقم ٣١٤٦ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٦٢ و٩ / ٣١٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٤٦١ و١١ / ٢٢٧ ـ عن أنس مرفوعاً: «لا عَقْرَ في الإسلام». **وإسناده صحيح على شرط الشيخين**.

قال عبدالرزاق: «كانوا يعقرون عند القبر بقرةً أو شاةً»، وقال البيهقي عقبه: «قال أبو زكريا ـ أي: يحيى بن معين ـ: العقر يعني الأعراب عند الماء يعقر هذا، ويعقر هذا؛ فيأكلون لغير الله ورسوله». وقال: «وقال أبو سليمان الخطابي فيما بلغني عنه: معاقرة الأعراب أن يتبارى الرجلان، كل واحد منهما يجادل صاحبه، فيعقر هذا عدداً من إبله، ويعقر صاحبه؛ فأيهما كان أكثر عقراً غلب صاحبه، وكره لحومها لئلا يكون مما أهلَّ به لغير الله».

وأفاد ابن الأثير في «النهاية» أنهم كانـوا يعقرون الإبل على قبور الموتى، أي: ينحرونها، =

فيعقر كل واحد منهما، يجاود به صاحبَه؛ فأكثرهما عقراً أجودهما، نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به، قال الخطابي: وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[1] حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذٰلك من الأمور.

وخرَّج أبو داود: «نهى عليه الصلاة والسلام عن طعام المتباريين أن يؤكل»[2]، وهما المتعارضان لِيُرى أيهما يغلب صاحبه؛ فهٰذا وما كان نحوه إنما

= ويقولون: إن صاحب القبر كان يعقر للأضياف أيام حياته فنكافئه بمثل صنيعه بعد وفاته، وأصل العُقر: ضرب قوائم البعير أو الشاة بالسيف، وهو قائم.

ونقل كلام المصنف بحروفه السوسي في «الرحلة الحجازية» (١ / ١٦٢ ـ ١٦٣).

(١) كذكريات حوادث الموت الأربعينية والسنوية، وما شاكل ذٰلك. (د).

قلت: وفي (خ) و (ط): «حدوث».

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب في طعام المتبارين، ٣ / ٣٤٤ / رقم ٣٧٥٤) من طريق زيد بن أبي الزَّرقاء عن جرير بن حازم عن الزبير بن خرِّيت؛ قال: سمعتُ عكرمة يقول: كان ابن عباس يقول. . . (وذكره).

وقال عقبه: «أكثر من رواه عن جرير لا يذكر فيه ابن عباس، وهارون النحوي ذكر فيه ابن عباس، وحماد بن زيد لم يذكر ابن عباس».

قلت: أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٢٨ ـ ١٢٩)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٤٠ / رقم ١١٩٤٢) من طريق هارون بن موسى عن الزبير به.

وأخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٠٩، ٥٥١)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ١٢٩ / رقم ٦٠٦٧) من طريق بقية عن ابن المبارك عن جرير بن حازم به موصولاً أيضاً.

وقال البغوي: «والصحيح أنه عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً».

وقال ابن عدي عقبه في الموطن الأول: «وهٰذا الحديث الأصل فيه مرسل، وما أقل من أوصله، وممن أوصله بقية عن ابن المبارك عن جرير بن حازم».

قلت: وللموصول طريق أخرى، كما عند ابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨٧٤)، والخطيب في «تاريخه» (٣ / ٢٤٠) من طريق يزيد بن عمر ـ هو ابن جنزة ـ عن عاصم بن هلال عن أيوب عن =

شرْع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل، فإذا زيد فيه هٰذا القصـد؛ كان تشريكاً في المشروع، ولحظاً لغير أمر الله تعالى، وعلى هٰذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز، وقوله فيها: إنها مما

= عكرمة عن ابن عباس رفعه.

قال ابن عدي بعد أن ساقه وغيره من الأحاديث: «وهٰذه الأحاديث عن أيوب بهٰذا الإسناد ليست هي محفوظة».

وعاصم بن هلال ضعّفه ابن معين ووهاه النسائي.

وأخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٤ / ٧ ـ ٨)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ١٢٣) عن طريق سليمان بن الحجاج عن ليث عن مجاهد عن ابن عباس؛ قال: «نهى النبي ﷺ عن طعام المباهاة وطعام المتبارين».

وسليمـان بن الحجـاج الغالب على حديثه الوهم؛ كما قال العقيلي، وأورد الذهبي في «الميزان» (٢ / ١٩٨) هٰذا الحديث في ترجمته، وقال: «لا يعرف، عداده في أهل الطائف».

وقال العقيلي عقبه: «يروي عن الزبير بن خرّيت عن عكرمة عن ابن عباس، رفعه بعضهم وأوقفه بعضهم على عكرمة، الصحيح الموقوف».

قلت: وهو مما فات أبو حفص الموصلي في «الوقوف على الموقوف»؛ فدار الحديث من رواية الثقـات على الزبير بن خرِّيت، ولذا لما سأل علي ابن المديني أبا داود سليمان بن عمرو النخعي الكذاب عن الحديث؛ قال له: «عكرمة، إن النبي ﷺ نهى عن طعام المتباريين». قال: «حدثنا خصيف عن عكرمة». قال ابن المديني: «فبان أمرُه، ولم يرو هٰذا غير الزبير بن الخرّيت»، كذا في «تاريخ بغداد» (٩ / ١٧ ـ ١٨)، وتصحف فيه «المتباريين» إلى المتنازين»!! فلتصحح.

إلا أن للحديث شاهداً بإسناد صحيح، أخرجه ابن السماك في «جزء من حديثه»؛ (ق ٦٤ / أ) كما في «الصحيحة» (رقم ٦٢٦)، وابن لال والديلمي كما في «فيض القدير» (٦ / ٢٥٩)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ١٢٩ / رقم ٦٠٦٨) من حديث أبي هريرة مرفـوعاً: «المتباريان لا يجابان ولا يؤكل طعامهما».

وقال الخطابي في «معالم السنن» (٤ / ٢٤٠) في شرح الحديث: «وإنما كره ذٰلك لما فيه من الرياء والمباهاة، ولأنه داخل في جملة ما نهي عنه من أكل المال بالباطل».

أهل لغير الله به، وهو باب واسع.

والثاني: أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية؛ لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار عملاً بغير الحق، وذٰلك باطل قطعاً؛ فيبطل ما يلزم عنه.

أما بيان الملازمة؛ فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه من حيث هو حظ؛ إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ، والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا منافسة[1] فيه، ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً[2] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً.

وأما بطلان التالي[3]؛ فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا، وهٰذا بلا شك تحريض على العمل بحظوظ النفوس، فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل؛ لكان القرآن مذكراً بما يقدح في العمل، وذٰلك باطل باتفاق؛ فكذٰلك ما يلزم عنه.

وأيضاً؛ فإن النبي ﷺ كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار؛ فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذٰلك، وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٩]

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «لا مناسبة».

(٢) الأولى أن يقول: ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً؛ كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله: «فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات... إلخ»، وهٰذا في قوة قولنا، لٰكن التالي باطل؛ فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتثال ولو حكماً. (د).

(٣) في الأصل و(خ): «الثاني».

بقولهم: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠].

وفي الحديث: «مَثَلُكم ومَثَلُ اليهود والنصارَى كمثلِ رجُل استأجرَ قوْماً. . .» إلى آخر الحديث[1]، وهو نص في العمل على الحظ.

وفي حديث بيعة الأنصار قولهم للنبي ﷺ: اشترِطْ لربِّك واشترط لنفسك. فلما اشترط؛ قالوا: فما لنا؟ قال: «الجنة» الحديث[2].

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٥ - ٤٩٦ / رقم ٣٤٥٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إنما أجلكم في أجل من خلا من الأمم ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس، وإنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالاً، فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط؟ فعملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؟ ألا فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؛ ألا لكم الأجر مرتين. فغضبت اليهود والنصارى؛ فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقل عطاءً، قال الله: هل ظلمتكُم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضلي أعطيه من شئت».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة إلى نصف النهار، ٤ / ٤٤٥ / رقم ٢٢٦٨) عن ابن عمر مطولاً مرفوعاً، وفيه: «مثلكم ومثل أهل الكتابين كمثل رجل استأجر أجراء. . .» نحوه.

وأخرجه في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة إلى صلاة العصر، ٤ / ٤٤٦ - ٤٤٧ / رقم ٢٢٦٩، وكتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن على سائر الكلام، ٩٦ / ٦٦ / رقم ٥٠٢١) عن ابن عمر نحوه.

وأخرجه في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة من العصر إلى الليل، ٤ / ٤٤٧ / رقم ٢٢٧١) عن أبي موسى مرفوعاً نحوه، وفيه: «مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأجر قوماً».

(٢) أخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٤ / ٥٩٨) - ومن طريقه ابن أبي عاصم في =

وبـالجملة؛ فهٰـذا أكثر من أن يحصى، وجميعه تحريض على العمل بالحظ[1]، وإن لم يقل: اعمل لكذا؛ فقد قال: اعمل يكن لك كذا، فإذا لم

= «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٩٤/ رقم ١٨١٨)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٢٥٦ / رقم ٧١٠) ـ، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٢٠) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٥١) ـ من طريقين عن مجاهد عن عامر عن عقبة بن عمرو وأبي مسعود البدري؛ قال: «وعدنا رسول الله ﷺ أصلٍ العقبة يوم الأضحى ونحن سبعون رجلاً، قال عقبة: وإني لأصغرهم سناً، فأتانا رسول الله ﷺ؛ فقال: «أوجزوا في الخطبة؛ فإني أخاف عليكم كفار قريش». فقلنا: يا رسول الله! سلنا لربك، وسلنا لنفسك، وسلنا لأصحابك، وأخبرنا بما لنا من الثواب على الله تعالى وعليك. فقال: «أسأل لربي أن تؤمنوا به ولا تشركوا به شيئاً، وأسألكم أن تطيعوني أهدكم سبيل الرشاد، وأسألكم لي ولأصحابي أن تواسونا في ذات أيديكم وأن تمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم، فإذا فعلتم ذٰلك؛ فلكم على الله عز وجل الجنة وعليّ». قال: فمددنا أيدينا فبايعناه.

وإسناده ضعيف، فيه مجالد بن سعيد.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١١٩ ـ ١٢٠)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٥٠، ٤٥١) من طرق عن زكريا ابن أبي زائدة عن عامر الشعبي به مرسلاً، ورجاله رجال الصحيح؛ كما في «المجمع» (٦ / ٤٧)، وقوّى إسناده الزرقاني في «شرحه على المواهب»، وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ١٨٦ / رقم ١٧٥٧)، و«الصغير» (٢ / ١١٠)، و«الأوسط» بنحوه، ورجاله ثقات، كما في «المجمع» (٦ / ٤٩)، وأخرج ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٨٩ / رقم ١٨٠٩)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٤١٠ / رقم ٣٧٧٢)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٣٤) من طرق عن خالد بن عبدالله الواسطي عن حميد عن أنس أن ثابت بن قيس خطب مقدم رسول الله ﷺ؛ فقال: إنا نمنعك مما نمنع منه أنفسنا وأولادنا؛ فما لنا يا رسول الله؟ قال: «لكم الجنة». قالوا: رضينا.

وإسناده ضعيف، خالد بن عبدالله الواسطي ضعيف؛ إلا أنه توبع فأخرجه ابن السكن كما في «الإصابة» (٢ / ١٤) من طريق ابن أبي عدي عن حميد به.

وهٰذه الطرق تدلل على أن للقصَّة أصلاً، والأشهر فيها أنه وقعت في حديث بيعة الأنصار، كما قال المصنف، واحتمال تعداد الوقوع ضعيف، والله أعلم.

(١) في الأصل و (خ) و (ط): «بالحظ على العمل».

يكن مثله قادحاً في العبادات؛ فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات.

فإن قيل: بل مثل هٰذا قادح في العمل بالنص والمعقول.

أما المعقول؛ فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، وكذٰلك العمل[1] لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه، وقد فرضناه أنه يعمله ليصل به إلى غيره، وهو حظه؛ فهو بالنسبة إلى ذٰلك الحظ وسيلة، وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث، وإذا ثبت هٰذا؛ فالأعمال المشروعة[2] إذا عملت للتوصل بها إلى حظوظ النفوس؛ فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ؛ فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد؛ فأشبهت[3] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذٰلك، والأعمال المأذون فيها[4] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها، فإذا أخذت من جهة

---

(١) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ، وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط، ولا يخفى أنه في هٰذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه: «فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال»؛ فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة، الذي هو غاية لإذن الشارع فيه، وأخذ المكلف له من هٰذه الجهة. (د).

(٢) وهي ما في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، يعني ما ليست عبادة بالأصالة لأنها موضوع المسألة هنا. (د).

(٣) ولم تكن رياء محضاً، لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم إلى ذٰلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الإذن. (د).

(٤) هي نفس الأعمال المشروعة في كلامه. (د).

الحظوظ سقط كونها متعبداً بها؛ فكذٰلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما، ينبغي أن يسقط التعبد بها، وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٍ به؛ فحظ النفس متعلق به[1]، فإذا أخذ من ذٰلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة؛ فصار مهمل الاعتبار في العبادة؛ فبطل التعبد فيه، وذٰلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأيضاً؛ فهٰذا المأمور أو المنهي بما فيه حظه، يا ليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عُرِيٌّ عن الحظوظ؟! هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه؛ فالمأمور به والمنهي عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة، وعلى هٰذا نبه القائل بقوله:

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ ... وجاحِمةَ النارِ لم تُضَرمِ
أليس منَ الواجبِ المستحَقِّ ... ثناءُ العباد على المنعِمِ

ويعني بالوجوب بالشرع، فإذا جعل وسيلة؛ أخرج عن مقتضى المشروع، وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع، والقصد المخالف لقصد الشارع باطل، والعمل المبني عليه مثله؛ فالعمل المبني على الحظ كذٰلك.

وإلى هٰذا؛ فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق، ولا حجة له عليه، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه، بل لو عذب أهل السماوات والأرض لكان له ذٰلك بحق الملك، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]؛ فإذا لم يكن له إلا مجرد التعبد؛ فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ، فإن طلب الحظ بالعمل لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه.

---

(١) أي: لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به. (د).

وأما النصوص الدالة على صحة هٰذا النظر؛ فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يخلص لله منها فلا يقبله الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وفي الحديث: «أنا أغْنَى الشركاء عن الشِّرك»[١].

وفيه: «فمن كانت هِجْرَتُه إلى الله ورسوله؛ فهجرتُه إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأةٍ ينكِحُها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه»[٢]؛ أي: ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء، فإن كل أمر ونهي عقل معناه أو لم يعقل معناه؛ ففيه تعبد حسبما يأتي إن شاء الله؛ فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد، ولذٰلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء، وفي الآثار من ذٰلك أشياء، وقد جمع الأمر كله قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣].

وأيضاً؛ فقد عد الناس من هٰذا ما هو قادح في الإخلاص ومدخل للشوب في الأعمال؛ فقال الغزالي[٣]: «كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب قلَّ أم كثر إذا تطرق إلى العمل؛ تكدَّر به صفوه، وقل[٤] به

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب مَن أشرك في عمله غير الله / رقم ٢٩٨٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩ / رقم ١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتقدم (١ / ٤٥٩).

(٣) في «الإحياء» (٤ / ٣٨٠). (٤) كذا في جميع النسخ، وفي «الإحياء»: «وزال».

إخلاصه»[1].

قال: «والإنسان منهمك في حظوظه ومنغمس في شهواته، قلَّما ينفك فعل من أفعاله، وعبادة من عباداته عن حظوظ ما وأغراض عاجلة [من هٰذه الأجناس]، ولذٰلك [قيل]: مَن سلم له من عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا، وذٰلك لعزّ الإخلاص، وعُسر تنقية القلب عن هٰذه الشوائب، بل الخالص هو الذي لا باعث عليه إلا طلب القرب من الله تعالى»[2].

ثم قال: «وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هٰذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها، حتى يتجرّد فيه قصد التقرب؛ فلا يكون فيه باعث سواه».

قال: «وهٰذا لا يتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر، مستغرق الهمّ بالآخرة، بحيث لم يبق لـ [حب] الدنيا في قلبه قرار، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الجبلَّة[3]؛ فلا يشتهي الطعام لأنه طعام، بل لأنه يقويه على العبادة، ويتمنى [أن] لو كفي شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل؛ فلا يبقى في قلبه حظ من الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية؛ فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى، فمثل هٰذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته؛ كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته، فلو نام مثلاً حتى يريح نفسه ليتقوَّى[4] على العبادة بعده؛ كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين، ومَن ليس كذٰلك؛ فبابُ الإخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور». ثم تكلم على باقي المسألة، وله[5] في «الإحياء» من هٰذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله، فإذا كان كذٰلك؛ فالعامل الملتفت إلى حظ نفسه على

---

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الإخلاص؛ فلا كلام فيه، ولٰكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً. (د). (٢) الهوامش من (٢ ـ ٥) في الاستدراك (رقم ٧).

خلاف(1) ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تُعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى اللـه بالأصالة، وذٰلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهٰذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول؛ فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب](2) دنيوياً أو أخروياً.

فإن كان أخروياً؛ فهٰذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعاً؛ فطلبه من حيث أثبته صحيح، إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذٰلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاءً أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال؛ فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذٰلك غير قادح في

---

(1) لم يقل: «سقط كونه متعبداً بها»، مع أن هٰذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: «وأيضاً إلى هنا»، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهٰذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: «وأيضاً»، واستنتج فيه قوله: «فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد»، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. (د). وفي (ط): «فالعامل ملتفتاً إلى...».

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة (ماء / ص ١٩٣).

إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله لا ما قصد به غيره؛ لأنه عز وجل يقول: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ * أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ...﴾ إلى قوله: ﴿فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ الآية [الصافات: ٤٠ ـ ٤٣].

فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص ـ ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره[١] ـ؛ فهٰذا قد عمل على وفق ذٰلك، وطلبُ الحظ ليس بشرك، إذ لا يعبد الحظ نفسه[٢]، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب، وهو الله تعالى، لٰكن لو أشرك مع الله [مَن ظن بيده بذْلَ حظ ما من العباد؛ فهٰذا هو الذي أشرك، حيث جعل مع الله][٣] غيره في ذٰلك الطلب بذٰلك العمل، والله لا يقبل عملاً فيه شرك، ولا يرضى بالشرك وليست مسألتنا من هٰذا.

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى؛ فذٰلك باعث له على الإخلاص، قويٌّ لعلمه أن غيره لا يملك ذٰلك.

وأيضاً؛ فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ[٤] لا في الدنيا ولا في الآخرة، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم والتقرب منه، والتلذذ بمناجاته، وذٰلك حظ عظيم، بل هو أعظم ما في الدارين، وهو راجع إلى حظ العبد من ذٰلك؛ فإن الله تعالى غني عن العالمين، قال تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦].

---

(١) لا أنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبته الشرع. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٩٤): «بنفسه».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) في الأصل و(ط) و(خ): «الحظ... للعبد».

وإلى هٰذا؛ فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص، وذٰلك قليل، فيكون هٰذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق، وهٰذا شديد.

وعلى أن بعض الأئمة قال: إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلٰهية، ومن ادَّعاه؛ فهو كافر، قال أبو حامد: «وما قاله حق، ولٰكن القوم إنما أرادوا به[1](يعني: الصوفية) البراءة عما يسميه الناس حظوظاً، وذٰلك الشهوات الموصوفة في الجنة فقط، فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة، والنظر إلى وجه الله العظيم؛ فهٰذا حظ هٰؤلاء، وهٰذا لا يعده الناس حظّاً، بل يتعجبون منه».

قال: «وهٰؤلاء لو عوِّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة، وملازمة الشهود للحضرة الإلٰهية سرّاً وجهراً نعيم الجنة؛ لاستحقروها ولم يلتفتوا إليها؛ فحركتهم لحظّ[2]، وطاعتهم لحظّ، ولٰكن حظهم معبودهم دون غيره». هٰذا ما قال، وهو إثباتٌ لأعظم الحظوظ[3]، ولٰكن هٰؤلاء على ضربين:

---

(١) أي بقولهم: «إن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً، لا يصل إليها إلا خواص الخواص»؛ أي: فهي ممكنة؛ فكيف يقال: من ادعاها كافر؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه، لا كل حظ، وإلا؛ فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص؛ فلم يتبرؤوا من الحظوظ رأساً، حتى يشاركوا الإلٰه في وصفه. (د).

(٢) في الموضعين من الأصل: «لحظة».

(٣) ادعى بعض الفلاسفة أن الإنسان قد يعمل العمل لمجرد كونه خيراً، وأن يتيقنَّ أنه لا ينال من أثره نفعاً، والراسخ في علم أحوال النفس لا يكاد يصدق بأن في طبيعة النفس الناطقة ما يساعدها على أن تقبل على العمل دون أن تشعر بأنها ستنال في عاقبته قسطاً من اللذة أو السعادة؛ =

أحدهما: من يسبق له امتثال أمر الله الحظَّ، فإذا أُمر أو نُهي لبَّى قبل حضور الحظ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ، وأصحاب هٰذا الضرب على درجات، ولٰكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً، ولا مقال في صحة إخلاص هٰؤلاء.

والثاني: من يسبق له الحظ الامتثال، بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء، وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبى داعي الله؛ فهو دون الأول، ولٰكن هٰؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أُذن لهم في الهرب عنه، من حيث لا يقدح في الإخلاص كما تقدم.

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا؛ فهو قسمان:

قسم يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله.

وقسم يرجع إلى نيل حظه من الدنيا، وهٰذا ضربان:

أحدهما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس بالعمل.

والآخر يرجع إلى المراءاة لينال بذٰلك مالاً أو جاهاً أو غير ذٰلك؛ فهٰذه ثلاثة أقسام.

= غير أن من الغايات ما يكون محموداً وتزداد النفس بالقصد إليه كالفوز برضوان الله، وما يترتب عليه من سعادة باقية، ومنها ما يكون رذيلة كمن يعمل حرصاً على منفعة خاصة ولا يبالي أن تجر في أذيالها ضرراً يتعدى إلى غيره. (خ).

قلت: سيأتي بسط ذٰلك في التعليق على (ص ٣٦٤).

أحدها: يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة.

فإن كان هٰذا القصد متبوعاً؛ فلا إشكال في أنه رياء لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير، وينجر مع ذٰلك كونه يصلي فرضه أو نفله، وهٰذا بيِّن.

وإن كان تابعاً؛ فهو محل نظر واجتهاد، واختلف العلماء في هٰذا الأصل؛ فوقع في «العتبية»[1] في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب[2] أن يُعلم، ويحب أن يُلقى[3] في طريق المسجد، ويكره أن يلقى[3] في طريق غيره؛ فكره ربيعة هٰذا، وعدَّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان، أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير؛ فيقول له: إنك لمراءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يملك، وقد قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]. وفي حديث ابن عمر: «وقعَ في نفسي أنها النَّخْلة، فأردت أن أقولَها؛ فقال عمر: لأنْ تكونَ قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[4].

وطلبُ العلم[5] عبادة، قال ابن العربي: «سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟﴾ [البقرة:

---

(١) (١ / ٤٩٨ ـ مع «البيان والتحصيل»)، وكذا في «المقدمات» (ص ٣٠) لابن رشد، وفيه زيادة بيان وإيضاح.

(٢) في «العتبية»: «يجب»؛ بالجيم.

(٣) في «العتبية» في الموطنين: «يلفى»؛ بالفاء.

(٤) سيأتي تخريجه (٣ / ١٤٦)، وهو في «الصحيحين».

(٥) الذي هو موضوع حديث ابن عمر؛ لأنهم كانوا في مجلسه ﷺ يسألهم في العلم، ومع كونه في مقام عبادة؛ قال: لأن تكون قلتها... إلخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه. (د).

١٦٠]: ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم؛ لتثبت أمانته، وتصح إمامته، وتقبل شهادته»[1].

قال ابن العربي: «ويقتدي به غيره؛ فهٰذه الأمور وما كان مثلها تجري هٰذا المجرى والغزالي يجعل مثل هٰذا مما لا تتخلص فيه[2] العبادة».

والثاني: ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة [عن مراءاة الغير][3]، وله أمثلة:

أحدها: الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال.

والثاني: الصوم توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماءً لألم يجده، أو مرض يتوقعه أو بِطْنَةٍ تقدمت له.

والثالث: الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس.

والرابع: الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر.

---

(١) إذا كان كذٰلك لا يكون هٰذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً. (د).

وقال (خ): «كان عليه الصلاة والسلام يبين بالقول تارة وبالفعل أخرى، وكذٰلك العالم أو أوفى البيان بالقول حقه لخلصت ذمته من واجب التبليغ؛ فتفسير أبي منصور الشيرازي قوله تعالى: ﴿وبينوا﴾ بإظهار الفعل إنما هو بعض ما يتناوله اللفظ، وليس هو الطريق الوحيد للتبيين، والوجه الذي ينحصر فيه المراد من الآية بحيث لا يكفي التبيين بالأقوال الصريحة».

قلت: وكلام ابن العربي في «أحكام القرآن» (١ / ١١٨، ١٣٦ و٢ / ٥١١)، وعنه القرطبي في «التفسير» (٥ / ٤٢٣ ـ ٤٢٤) مع تعقب له؛ فانظره لزاماً.

(٢) في (ط): «به».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

والخامس: الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال.

والسادس: تعلم العلم ليحتمي به عن الظلم.

والسابع: الوضوء تبرداً.

والثامن: الاعتكاف فراراً من الكراء.

والتاسع: عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذٰلك.

والعاشر: تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ويتفرج بلذة الحديث.

والحادي عشر: الحج ماشياً ليتوفر له الكراء.

وهٰذا الموضع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة، وقد التزم الغزالي[1] فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لٰكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هٰذه الأغراض، وأما ابن العربي؛ فذهب إلى خلاف ذٰلك، وكأن[2] مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما؛ فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحح العبادات، وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أوْ لا، وذٰلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والخلاف فيها واقع، ورأي أصبغ فيها البطلان[3]، فإذا كان كذٰلك؛ اتجه

---

(١) انظر: «الاتجاه الأخلاقي» (ص ٥٣ وما بعدها)، وتابع الغزاليُّ في رأيه هٰذا الحارثَ المحاسبي في «الرعاية» (ص ١٥٠)، ونقله عن الحارث وأيده القرطبي في «تفسيره» (٥ / ١٨٠ - ١٨١ و٩ / ١٤).

(٢) في الأصل و(خ): «كان».

(٣) أي: مع وجود الانفكاك كما هو رأي الغزالي، وقوله «على أن» تأييد لرأي ابن العربي. (د).

النظران، وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه[1]؛ لما جاء

(١) سرّ المسألة أن القائلين بعدم الانفكاك ظنّوا في بداية الأمر أن القصد الذي يتطلع صاحبه إلى ثمرات الأعمال ونتائجها وحظوظه منها مزاحم للقصد المتجه إلى الله؛ فيكون ذلك تشريكاً يجب أن ننزه عنه نيّاتنا، ومن هنا اندفعوا جاهدين كي ينتزعوا من أعماق نفوسهم تلك الخواطر والمقاصد التي تتطلع إلى محبوباتها من الأعمال المشروعة، فلمّا وجدوا صعوبة في الأمر تحول دون تحقيق المراد رموا الدنيا وراء ظهورهم، وقصروا تطلعاتهم على الأعمال التي أمروا بتحقيقها، وجاهدوا النفوس كي لا يبقى لهم مراد غير ذلك المراد.

ولا يفوتنا ونحن نبحث في أصل المسألة أن نقرر ما قرره المحققون من العلماء من أنَّ الشارع قصد في وضعه للشريعة مصالح العباد في العاجل والآجل، وقد قرر المصنف هذه المسألة بما لا مزيد عليها في أول هذا «كتاب المقاصد»، فإذا كان هذا مقرراً؛ فكيف يجوز أن نمنع العابد من أن يتطلع إلى المصالح التي قصدها الشارع من أعمال المكلّفين؟!

لو ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بمنع العبّاد من النظر والتطلع إلى مصالح ونتائج لا يرتضي الشارع أن تجعل الأعمال المتعبد بها وسيلة إليها؛ لكان هذا القول مرضياً ومقبولاً لأنَّ المكلف مطالب بألاّ يتوجه ولا يقصد إلاّ ما قصده الشارع من المصالح، أما أن نرفض جواز التطلع إلى الخير المترتب على أعمالنا المتعبد بها مع أنَّ الشارع ارتضاه وقصده؛ فهذا في غاية الصعوبة.

ونستطيع هنا أن نتقدم خطوة؛ فنقول: إن قصد هذه الحظوظ من الأعمال المتعبد بها مقصودة للشارع ومطلوبة من المكلف لأنّها تناسب حاله، وعمله على هذا النحو يصلح أمره، ويحفظ عليه دنياه وأخراه، ويحسن أن نقرّر بوضوح أنَّ التطلع إلى ثمرات الأعمال المتعبد بها سواء أكانت عبادات أصلاً أم عاديات متعبد بها، لا يضاد الإخلاص ولا يناقضه، ما دمنا نقصد مقاصد الشارع المترتبة على الأعمال.

ولقد أحدثت هذه النظرية شرخاً في نفوس المسلمين؛ لأنَّ هؤلاء حاروا بين هذه النظرية التي تدعوهم إلى المثالية والترفع في مقاصدهم وبين واقع حالهم؛ إذ وجدوا أنفسهم غير مطيقين للانسلاخ من رغباتهم، وصرف أنفسهم عن النظر إلى نتائج الأعمال.

كيف نريد من الذي يريد طهارة ـ وضوءً أو غسلاً ـ؛ ألاّ يقصد مع قصد التقرب إلى الله تعالى التنظف والتطيب؟ وإذا كان الجوّ حاراً كيف نريد من هذا الإنسان إلا يقصد التبرد وإنعاش =

. . . .

= نفسه؟ فإن قصد هٰذا القصد حكمنا على عمله بالبطلان والفساد، وهب هٰذا الإنسان راغم نفسه كي تنصرف عما تحسّه وتطلبه؛ فكيف السبيل إلى أن يقصر نفسه على مجرد الامتثال للفعل؟

ومن ذا الذي يتذوق سرور العبادة ولذتها ثم يطيق ألّا يقصد هٰذا النعيم؟ وهل إذا قصدنا من وراء إخراج الزكاة المتقرب بها سدّ خلَّة الفقير وصلة الأرحام وتقديم الخير لبني الإنسان نكون أقمنا مقاصد مضادة للإخلاص؟!

ألم يأمرنا الله بأن نقاتل في سبيل المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يجدون حيلة ولا يهتدون سبيلاً؟!

ألم يقرّنا الله على أن نحصل بالجهاد أمراً نحبّه ونرضاه: ﴿**وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب**﴾ [الصف: ١٣].

وهب أننا استطعنا أن نصرف قصدنا في أمور العبادات عن النظر إلى ثمرات الأعمال في الدنيا؛ فهل نطيق ذٰلك في الأمور العادية إذا قصدنا التعبد بها؟ فالزواج والطعام والشراب واللباس إذا قصدت التقرب بها إلى الله تعالى بأن آخذها من الطريق التي شرعها، وأبتعد عما حرم منها، وأقصد الاستعانة بها على طاعة الله؛ أأستطيع أن أصرف النظر عن الثمرات الناتجة عنها والتي تحبها النفس وتتطلبها منها؟!

إن العاملين بأعمال دنيوية من المسلمين؛ أطباء، ومهندسين، وباحثين؛ يستطيعون أن يجعلوا أعمالهم قربات عند إحداث نيّة صالحة حين القيام بهٰذه الأعمال، وهٰذا لا يلزمهم ألا يقصدوا حظوظهم من وراء هٰذه الأعمال.

لا يجوز أن يحتجّ في هٰذا بأنَّ الشارع لم يرتض أن يقاتل المسلم شجاعة أو حميّة، بل يجب أن يقصر قصده على القتال كي تكون كلمة الله هي العليا، وبدون ذٰلك لا يكون جهاده في سبيل الله؛ لأننا قررنا من قبل أنَّ الثمرات والنتائج التي نجيز التطلع إليها هي التي أقرها الشارع ورضيها، والقتال بقصد هٰذه الأمور لم يرتضه الشارع.

نعم، نتائج الأعمال المطلوبة والمقصودة للشارع قد تخفى علينا، وقد لا ندركها خاصة في العبادات، ومن هنا قد نظن أمراً ما مقصوداً للشارع؛ فنطلبه مع أنه في واقع الأمر ليس بمطلوب ولا مقصود له.

وهٰذه نظرة وجيهة يجب أن يراعيها العابد؛ فلا يقصد إلّا المصالح التي نصَّ الشارع عليها، =

من الأدلة على ذٰلك؛ ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، يعني: في مواسم الحج.

وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: «إنه دأب المرسلين؛ فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وقال الكليم: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشعراء: ٢١]، وقد كان رسول الله ﷺ جُعلت قرةُ عينه في الصلاة[1]؛ فكان يستريح إليها

= والمصالح التي استنبطناها من النصوص، لا تلك المصالح التي ارتضيناها بأهوائنا.

ولا يفوتنا في هٰذا المقام أن نذكر بأنَّ الشريعة لم توضع لطائفة من النَّاس، وإنَّما هي شريعة عامة جعلت لعموم النَّاس، والنَّاس أصناف شتى، ولذٰلك رغبهم في العمل بالشريعة بمرغبات مختلفة؛ كي تصبح مؤثرات ودواعي تحركهم إلى العمل وتدفعهم إليه، لننظر في هٰذه المرغبات التي يجلّيها نوح لقومه كي يحققوا مراد الله: ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾ [نوح: ١٠ - ١٢]، ولننظر إلى موعود الله لهٰذه الأمة: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾ [النور: ٥٥]، ولننظر إلى وعد الله للأتقياء: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق: ٢ - ٣]، ﴿ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً﴾ [الطلاق: ٤].

هٰذه الآيات وأمثالها كثير تستثير في النفس الإنسانية آمالها وتطلعاتها، وتحرك جذوتها فتندفع إلى تحقيق ما يطلب منها، ولٰكن بإرادة صادقة وعزيمة قويّة، تطلب في ذٰلك خيرها من حيث يريد الله تعالى، وهٰذه وايم الله العبودية الحقّة التي يريدها الله من عباده، وحسبنا أنَّ الله أثنى على الذين يطلبون منه خيري الدنيا والآخرة ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولٰئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾، نعم لو قالوا ما قرره المصنف سابقاً بأنَّ قصر النظر على الأعمال وعدم التطلع إلى النتائج أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله؛ لكان قولهم صواباً. انظر: «مقاصد المكلفين» (ص ٣٩٨ وما بعدها).

(١) مضى تخريجه (ص ٢٤٠).

من تعب الدنيا[1]، وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال: إن دخوله فيها على هٰذا الوجه قادح فيها؟ كلا، بل هو كمال فيها وباعث على الإخلاص فيها».

وفي «الصحيح»[2]: «يا معشرَ الشَّبابِ! مَنِ استطاعَ منكم الباءَة فليتزوَّجْ؛ فإنه أغضُّ للبصر، وأحصنُ للفرْج، ومن لم يستطع؛ فعَلَيْهِ بالصوْمِ؛ فإنه لو وِجاء»[3].

ذكر ابن بشكوال عن أبي عليّ الحداد؛ قال: حضرت القاضي أبا بكر بن زرب شكا إلى الترجيليّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه، على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء؛ فقال: اسْرد الصوم تصلح معدتك. فقال له: يا أبا عبدالله! على غير هٰذا دُلَّني، ما كنت لأعذِّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصاً، ولي عادة في الصوم الإثنين والخميس لا أنقل نفسي عنها. قال أبو علي: وذكرت في ذٰلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ـ يعني: هٰذا الحديث ـ وجبُنت عن إيراد ذٰلك عليه في [ذٰلك] المجلس، وأحسبني ذاكرته في ذٰلك في غير هٰذا المجلس؛ فسلَّم للحديث[4].

---

(١) فكان ﷺ يقول: «أرحنا بها يا بلال»، ومضى تخريجه (ص ٢٤٠).

(٢) ومثله حديث: «إذن تُكْفَى همُّك» لمن قال له عليه السلام: إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي، إلى أن قال: أجعل لك صلاتي كلها. فإذا راعى ذٰلك في صلاته كان من هٰذا القبيل، ومنه ما ورد في الاستغفار ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار، وهو عبادة. (د).

قلت: وحديث «إذن تُكْفَى همُّك» خرجته بإسهابٍ في تعليقي على «جلاء الأفهام» لابن القيم، وفيه تعليق جيد عليه.

(٣) سيأتي تخريجه (٣/١٤٣)، وهو في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٤) الفرق بين الواقعة المذكورة والحديث أن الواقعة تشير إلى قصد إصلاح المعدة، وهي معدودة من الحظوظ النفسية، أما الحديث؛ فيتضمن القصد بالعبادة إلى التعفف الذي هو واجب شرعي، ولٰكن المصنف سينبه إلى أن العلة في صحة العبادة التي قصد فيها إلى طاعة أخرى كون =

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلًا ليكون رصداً في شعب، فقام يصلي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا[1] الحراسة والرصد[2].

= هٰذه الطاعة مأذوناً فيها فيلحق بها ما كان غير عبادة من المأذون فيه، ومن يرى أن القصد إلى حظ دنيوي يكدر صفو العمل الخالص يذهب إلى أن العلة في صحة القصد إلى طاعة أخرى إنما هي كونها من جنس العبادة في طلب الشارع لها ووعده بالثواب عليها. (خ).

قلت: في الأصل: «أبا بكر بن زنب»، و«. . . وذكرت ذٰلك في . . .»، وما بين المعقوفتين سقط منه.

(١) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القُبُل والدُّبر، ١ / ٢٨٠) معلقاً عن جابر، قال: «ويذكر عن جابر أن النبي ﷺ كان في غزوة ذات الرِّقاع، فرُمِي رجلٌ بسهمٍ فنزفه الدَّمُ، فركع، وسجد، ومضى في صلاته».

وأخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب الوضوء من الدم، ١ / ٥٠ ـ ٥١ / رقم ١٩٨) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (١ / ١٤٠)، وابن بشكوال في «الغوامض» (رقم ١٤٣) ـ، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤)، وابن خزيمة في «الصحيح» (١ / ٢٤ ـ ٢٥ / رقم ٣٦) ـ ومن طريقه ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ١١٤، ١١٥) ـ، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٣ ـ ٣٤٤، ٣٥٩)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٥٦ ـ ١٥٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الخلافيات» (٢ / رقم ٦٠٤ ـ بتحقيقي)، و«السنن الكبرى» (١ / ١٤٠، ٩ / ١٥٠)، و«الصغرى» (١ / ٣١ / رقم ٤٠) ـ، وابن حبان في «الصحيح» (٣ / ٣٧٥ ـ ٣٧٦ / رقم ١٠٩٦ ـ الإحسان) من طرق عن ابن إسحاق عن صدقة بن يسار بن جابر وهو عقيل بن جابر، سماه سلمة الأبرش، عن جابر به مطوّلاً جدّاً، قال الحاكم: «هٰذا الحديث صحيح الإسناد؛ فقد احتج مسلم بأحاديث محمد بن إسحاق، وأما عقيل بن جابر الأنصاري؛ فإنه أحسن حالاً من أخويه محمد وعبدالرحمٰن».

قال ابن حجر في «الفتح»: «وعقيل لا أعرف راوياً عنه غير صدقة، ولهٰذا لم يجزم به المصنف ـ أي: البخاري ـ؛ إمّا لكونه اختصره، أو للخلاف في ابن إسحاق»، وقال: «وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم».

قلت: أي بإخراجهم له في «الصحيح»، ونقل ابن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / =

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة، ويكفي من ذٰلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة؛ كانتظار الداخل[1] ليدرك الركوع معه على ما جاء في الحديث[2]، وما لم يعمل به مالك[3] فقد عمل به غيره، وكالتخفيف لأجل

= ٢٨٠) عن الدارقطني قوله: «إسناده صالح»، ولا يوجد ذٰلك في مطبوع «السنن»، وفي المطبوع نقص وتصحيف، أرجو الله أن ييسر له تحقيقاً على وجهٍ جيد.

قلت: والحق أن إسناده ضعيف؛ فعقيل لم يوثقه غير ابن حبان، بذكره له في «الثقات» (٥ / ٢٧٢)، ولم يرو عنه غير صدقة، انظر: «تهذيب الكمال» (٢٠ / ١٣٤)، ولعله من أجله علقه البخاري في «صحيحه» بصيغة التمريض، ولم يُشر لذٰلك ابن حجر فيما تقدم من النقل عنه، ولٰكنه قال في «تغليق التعليق» زيادة للاحتمالين المذكورين؛ أعني: الاختصار، والاختلاف في ابن إسحاق؛ قال: «وما انضاف إليه من عدم العلم بعدالة عقيل»، وفي طريق أبي داود وغيره تصريح ابن إسحاق بالسماع له من صدقة، وصدقة وثقه ابن معين وأحمد وأبو داود وابن سعد وغيرهم، وروى له مسلم في «الصحيح».

والرجل المذكور هو عباد بن بشر؛ كما في «الغوامض» (رقم ١٤٣)، و«المستفاد» (ص ٨٠ ـ ط الشيخ حماد الأنصاري)، وسمّي في رواية عند البيهقي في «الدلائل» (٣ / ٣٧٨ ـ ٣٧٩) من حديث صالح بن خوَّات عن أبيه، ولٰكن بإسنادٍ واهٍ بمرَّة.

(١) هل الانتظار لإدراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة، ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي: «مخافة أن تفتن أمُّهُ»، وفتنتها شغلها عن الصلاة. (د).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القراءة في الظهر، ١ / ٢١٢ ـ ٢١٣ / رقم ٨٠٢)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٥٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٣٧) من طريق محمد بن جحادة عن رجل عن ابن أبي أوفى أنه ﷺ كان ينتظر في صلاته ما سمع وقع نعل.

قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨ ـ ٢٩): «والرجل لا يعرف، وسماه بعضهم طرفة الحضرمي، وهو مجهول، أخرجه البزار وسياقه أتم، وقال الأزدي: طرفة مجهول» انتهى؛ فالحديث ضعيف.

قال المزيّ في «تحفة الأشراف» (٤ / ٢٩١) في زياداته: «رواه أبو إسحاق الحُمَيسيّ عن =

= محمد بن جحادة عن كثير الحضرمي عن ابن أبي أوفى، وطوّله».

وقد وصله البيهقي في «الكبرى» (٢ / ٦٦)، ولٰكن وقع عنده «عن طرفة الحضرمي» بدل «كثير»؛ فليتأمل، ويترجّح ما عند البيهقي بأن كثير الحضرمي لما ذكره المزي في «تهذيب الكمال» لم يذكر في شيوخه عبدالله بن أبي أوفى، ولا محمد بن جحادة فيمن روى عنه، وقد جزم الحافظ الضياء بأن الذي لم يُسَمَّ في هٰذه الرواية هو (طرفة)، وكذا ذكر ابن حبان في «ثقات التابعين» (٤ / ٣٩٨) طرفة، وأنه يروي عن عبدالله بن أبي أوفى، ويروي عنه محمد بن جحادة، أفاده ابن حجر في «النكت الظراف» (٤ / ٢٩١) و«ترتيب مسند الإمام أحمد» (٣ / ٣٣٠).

واللفظ الذي أوردناه آنفاً هو ما ساقه ابن حجر في «التلخيص»، ولفظ أبي داود وأحمد: «كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم»، وهو أيضاً يدلُّ على قول المصنف: «انتظار الداخل ليدرك الركوع معه»؛ فتأمل.

وينظر في فقه المسألة: «مختصر المزني» (١ / ١١٣)، و«المجموع» (٤ / ١٣٠)، و«تفسير القرطبي» (٥ / ١٨٠)، و«نيل الأوطار» (٣ / ١٤٧) ـ وفيها ما يدل على كراهية هٰذا الانتظار، وذهب بعض الشافعية إلى بطلان الصلاة بسببه ـ، و«قواعد الأحكام» (١ / ١٥١)، وفيه: «. . . ومن أبطل الصلاة به فقد أبعد؛ فليت شعري ماذا يقول في الانتظار المشروع في صلاة الخوف، هل كان شركاً ورياءً أو عملاً صالحاً لله تعالى؟!».

قلت: يتأكد قوله بما ثبت في «الصحيحين» أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي؛ فأتجوَّز في صلاتي»؛ فهل هٰذا النقصان يناقض النية الخالصة الصحيحة، والنبي ﷺ يعلل ذٰلك بقوله: «ما أعلم من شدَّة وجد أمه لبكائه».

وهل مقصد مالك بن الحويرث رضي الله عنه كما ثبت عنه في «صحيح البخاري» (٢ / ١٦٣ ـ الفتح) عندما كان يصلي بالناس ما يريد بصلاته إلا أن يعلمهم الرياء والسمعة؟ وهل في ذٰلك ما يناقض النية الصحيحة؟

وأخيراً. . . عقد المجد ابن تيمية في كتابه «المنتقى» (باب إطالة الإمام الركعة الأولى وانتظار من أحس به داخلاً ليدرك الركعة)؛ فانظره.

(٣) أي: وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع؛ فقد قال به غيره. (د).

قلت: وفي (ط): «وإن لم يعمل. . .».

الصبيِّ»[1] الحديث.

وكردِّ السلام[2] في الصلاة[3]، وحكاية المؤذن[4]، وما أشبه ذٰلك مما هو

(١) مضى تخريجه (ص ٢٤٨).

(٢) «وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي؟ نعم، هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيوياً، بل عبادة، وقوله: «بل لو كان شأن العبادة... إلخ» يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة، وهو كما ترى. (د).

(٣) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ردّ السلام في الصلاة، ١ / ٢٤٣ - ٢٤٤ / رقم ٩٢٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإشارة في الصلاة، ٢ / ٢٠٤ / رقم ٣٦٨)، وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب المصلي يسلَّم عليه كيف يرد، ١ / ٣٢٥ / رقم ١٠١٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣١٦) بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين عن ابن عمر؛ قال: خرج رسول الله ﷺ إلى قُباء يصلّي فيه، قال: فجاءته الأنصار فسلَّموا عليه وهو يصلي، قال: فقلتُ لبلال: كيف رأيتَ رسول الله ﷺ يردّ عليْهم حين كانوا يسلِّمون عليه وهو يصلي؟ قال: يقول هٰكذا، وبسط كفه.

وبسط جعفر بن عون (أحد الرواة) كفَّه، وجعل بطنه أسفل، وجعل ظهره إلى فوق.

وقد ذهب إلى الحديث الإمامان أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه؛ فقال المروزي في «المسائل» (ص ٢٢): «قلت (يعني لأحمد): يسلم على القوم وهم في الصلاة؟ قال: نعم. فذكر قصة بلال حين سأله ابن عمر، كيف كان يرد؟ قال: كان يشير. قال إسحاق: كما قال».

واختار هٰذا بعض محققي المالكية؛ فقال القاضي أبو بكر بن العربي في «العارضة» (٢ / ١٦٢): «قد تكون الإشارة في الصلاة لرد السلام لأمر ينزل بالصلاة، وقد تكون في الحاجة تعرض للمصلي، فإن كانت لرد السلام؛ ففيها الآثار الصحيحة كفعل النبي ﷺ في قباء وغيره، وقد كنت في مجلس الطرطوشي، وتذاكرنا المسألة، وقلنا الحديث واحتججنا به، وعاميٌّ في آخر الحلقة، فقام وقال: ولعله كان يرد عليهم نهياً لئلا يشغلوه؛ فعجبنا من فقهه، ثم رأيت بعد ذٰلك أن فهم الراوي أنه كان لرد السلام قطعي في الباب، على حسب ما بيناه في أصول الفقه»، أفاده شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ١٨٥).

(٤) وحكاية الأذان في الصلاة لا تشرع عند الشافعي، وقالوا: فإذا فرغ منها قال الأذان، =

عمل خارج عن حقيقة الصلاة، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة، ومع ذٰلك؛ فلا يقدح في حقيقة إخلاصها.

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها؛ لقدح فيها مشاركة القصد إلى عبادة أخرى، كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكف عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له؛ فإن كل قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره، وهٰذا غير صحيح باتفاق، بل كل قصد منها صحيح في نفسه وإن كان العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً؛ فكذٰلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه، لاشتراكهما في الإذن الشرعي، فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان[1] لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها؛ كالحديث[2]، والأكل، والشرب، والنوم، والرياء، وما أشبه ذٰلك، أما ما لا منافاة فيه؛ فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هٰذا لا ينبغي أن يقال، غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى[3]، ولذٰلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان

= وقال ابن قدامة في «المغني» (١ / ٤٤٣ ـ «الشرح الكبير»): «دخل المسجد، فسمع المؤذِّن، استحبَّ له انتظاره ليفرغ ويقول مثل ما يقول جمعاً بين الفضيلتين، وإنْ لم يقل كقوله، وافتتح الصلاة؛ فلا بأس»، نصّ عليه أحمد.

(١) وهي التي ليس فيها مراءاة الآخرين، بل محصورة بينه وبين نفسه، كمن يقصد في صومه (الحمية)، وفي اغتساله (التبرد)، وفي حجه (التفسح)... وهٰذا مع وجود قصد التعبد أيضاً، المهم أنه ليس في عمله مراعاة الآخرين، ولٰكن له مقاصد مصلحية غير مقاصد التعبد، وهٰذا ما فصلناه آنفاً، وهو الذي قرره العز بن عبدالسلام في «قواعد الأحكام» (١ / ١٥١)، والقرافي في «الفروق» (٣ / ٢٢).

(٢) في الأصل و(ط): «كالحدث».

(٣) ودليله ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٣ / ٥١ ـ شرح النووي) أن النبي ﷺ قال: «ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم، ويبقى لهم الثلث، وإن =

الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة؛ فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

والثالث: ما يرجع إلى المراءات؛ فأصل هٰذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه؛ فهو الرياء المذموم شرعاً، وأدعى ما في ذٰلك فعل المنافقين الداخلين في الإسلام ظاهراً بقصد إحراز دمائهم وأموالهم، ويلي ذٰلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا، وحكمه معلوم؛ فلا فائدة في الإطالة فيه.

فصل

وأما الثاني، وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح، والبيع، والإجارة، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة؛ فهو حظ أيضاً قد أثبته الشارع وراعاه[(١)] في الأوامر والنواهي، وعلم ذٰلك من قصده بالقوانين الموضوعة [له][(٢)]، وإذا علم ذٰلك بإطلاق؛ فطلبه من ذٰلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع؛ فكان حقّاً وصحيحاً، **هٰذا وجه**.

= لم يصيبوا غنيمة؛ تم لهم أجرهم».

وهٰذا دليل آخر على صحة الانفكاك؛ إذ فيه قصد الغنيمة مع الجهاد، فينقص بذٰلك الأجر ولم يبطل بالكلية، كما قال ابن رجب. انظر: «الدين الخالص» (٢ / ٢٨٣) لصديق حسن خان، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٦ / ٢٩ - ٣٠).

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة، والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هٰذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هٰذه الحظوظ. (د).

(٢) ليست في الأصل.

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه؛ لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال، وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية، .وهذا كاف في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ، بل لو فرضنا رجلاً تزوَّج ليرائي بتزوجه، أو ليعدّ من أهل العفاف، أو لغير ذلك؛ لصح تزوجه، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً.

ووجه ثالث: أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغاً؛ لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ [الروم: ٢١].

وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾ [يونس: ٦٧].

وقال: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال: ﴿ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [القصص: ٧٣].

وقال: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴾ [النبأ: ١٠ ـ ١١].

إلى آخر الآيات، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

وذلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات[1]، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة،

---

(١) في الأصل: «العادات».

والصيام، والحج، والجهاد؛ إلا ما نحا نحو قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـًٔا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ[1]﴾ [البقرة: ٦١٢] بعد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٦] بخلاف ما تميل إليه النفوس وتقضى به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسد به الخلات الواقعة من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذٰلك؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب، وإذا كان كذٰلك اقتضى هٰذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المِنة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذٰلك قدحاً في العبودية، ولا نقصاً من حق الربوبية، لٰكنهم مطالبون على أثر ذٰلك بالشكر للذي امتن بها، وذٰلك صحيح.

فإن قيل: فيلزم على هٰذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به، وهٰذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق؛ لما تقدم.

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية؛ لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً فأخذه من حيث الندب على وجه لو لم يندب إليه لتركه مثلاً؛ فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثار حسنة من التمتع باللذات، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة؛ فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع؛ فكان قصد هٰذا القاصد[2] بريئاً من الحظ، وقد انجر

---

(١) أي: فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ، يعني: وهٰذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف، وقد يقال: إن هٰذا لا يحتاج إلى استثناء؛ لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ؛ فليس امتناناً بنفس القتال، بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أيّاً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف. (د).

(٢) في الأصل: «القاصدين».

في قصده الحظ؛ فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع؛ فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول، وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب؛ فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف.

وأيضاً[1]؛ ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع في هٰذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط؛ فليس له هٰذه المزية.

فإن قيل: فطالب الحظ على هٰذا الوجه ملوم؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هٰذه الجهة.

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً؛ فأنه حين ألقى مقاليده في نيل هٰذه الحظوظ للشارع على الجملة حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي.

وأيضاً؛ فالداخل في حكم هٰذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادي على أنه يلد[2]، ويتكلف التربية والقيام بمصالح الأهل والولد؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لٰكن لا يستوي القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلاً بالضمن، وقصد الحظ ابتداءً حتى صار قصد الامتثال بالضمن؛ فثبت أن قصد الحظ في هٰذا القسم

---

(١) موافقة ثالثة. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «لم يلد»، وكتب (د) بناءً عليه: «اللائق بالمقام حذف «لم»؛ أي: فالذي يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ضمناً وبحسب العادة على أنه سيلد، ويتكلف تربية الأولاد، والإنفاق على الزوجات؛ فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الأصلي من النكاح، وهو النسل».

غير قادح في العمل.

فإن قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال، وإنما طلب حظه مجرداً، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به، لٰكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع؛ فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع؛ فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه، وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر أو العمل بمقتضى الإذن، وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل، وقد مر بيان هٰذا في موافقة قصد الشارع، وأما العمل بالحظ والهوى بحيث [لو][1] يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه؛ فليس من الحق في شيء، وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر.

فإن قيل: أما كونه عاملاً على قصد المخالفة؛ فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق، وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق؛ فقد تبين في موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسي، فلا ينسب عمله إلى الهوى هٰكذا بإطلاق، وإذا وافق أمر الشرع جهلاً؛ فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة، فلا يكون عمله بالهوى أيضاً، وإلى هٰذا؛ فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلِمَ تقول: إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع ما مر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً.

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة؛ فلا يستلزم أن يكون موافقاً له، بل الحالات ثلاث:

---

(١) زيادة من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها، ومن (ط).

حال يكون فيها قاصداً للموافقة؛ فلا يخلو أن يصيب بإطلاق؛ كالعالم يعمل على وفق ما علم؛ فلا إشكال، أو يصيب بحكم الاتفاق أو لا يصيب؛ فهٰذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل، فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هٰكذا، وأن العمل مأذون فيه على ذٰلك الوجه الذي دخل فيه؛ لم يقصد مخالفة، لٰكن فرَّط في الاحتياط لذٰلك العمل[1]، فيؤاخذ في الطريق، وقد لا يؤاخذ إذا لم يعدّ مفرطاً[2]، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع؛ فسواء في العبادات وافق أو خالف [فإنه لا اعتبار بموافقته كما] لا اعتبار بما يخالف فيه[3]؛ لأنه مخالف القصد بإطلاق، وفي العادات الأصل اعتبار ما وافق[4] دون ما خالف؛ لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقد

---

(١) في الأصل: «في ذٰلك»، وفي (ط): «على ذٰلك».

(٢) عقد القرافي الفرق الثالث والتسعين بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح، وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه وبنى الفرق على قاعدة هي ما حكاه الإمام الشافعي في رسالته والإمام الغزالي في «إحيائه» أن الإجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، ثم عقد الفرق الرابع والتسعين بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه وقاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه، وخلاصة الفرق بينهما أن الجهل المعفو عنه ما يتعذر الاحتراز عنه عادة وغير المعفو عنه ما لا يتعذر الاحتراز عنه في العادة. (خ).

قلت: انظر أيضاً في العذر بالجهل وحدّه: «طريق الهجرتين» (٤١٢ ـ ٤١٤)، و«تفسير الآلوسي» (١ / ١٥٤)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٢١ و١١ / ٤٠٦ ـ ٤٠٧ و٢٠ / ٥٩ ـ ٦١ و١٩ / ٢٣، ٢١٩)، و«الإحكام» (٥ / ١١١ ـ ١١٤) لابن حزم.

(٣) في الأصل: «بما وافق أو خالف فيه»، وفي (خ): «بما يخالف».

(٤) أي: فما فعله على نية المخالفة، ولٰكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً، أي غير باطل؛ فتنسحب عليه أحكام الصحيح، وأما إذا صادف مخالفة المشروع؛ فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع، وقوله: «لأن ما لا تشترط النية. . . إلخ» توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة. (د).

عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً، أو شرب جُلّاباً يظنه خمراً؛ إلا أن عليه في قصد المخالفة دركَ الإثم.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة؛ فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة؛ كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولٰكنه إنما قصد[1] مجرد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحكمه في العبادات عدم الصحة؛ لعدم نية الامتثال، ولذٰلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل، وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلا؛ فعدم الصحة.

وفي هٰذا الموضع نظر إذ يقال: إن المقصد[2] هنا لما انتفى؛ فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة، وقد يظهر لهٰذا تأثير في تصرفات المحجور، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال؛ فلذٰلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً، وإن وافقت المصلحة، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة منها لا ما خالفها، على تفصيل أصله هٰذا النظر، وهو أن مطلق القصد إلى المصلحة غير منتهض؛ فهو بهٰذا القصد مخالف للشارع، وقد يقال: القصد إنما يعتبر بما ينشأ عنه، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع؛ فصحّ.

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع؛ فإن ما مضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء، وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هٰذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام؛ فكل ما خالف قصد الشارع؛ فهو باطل على الإطلاق، لٰكن بالتفسير المتقدم[3]، والله أعلم.

---

(١) في (د): «قصده».   (٢) في (ط): «القصد».

(٣) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب. (د).

المسألة السابعة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة؛ كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها.

والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول؛ فالنيابة فيه صحيحة[1]، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه[2] فيما لا يختص به منها؛ فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذٰلك مما هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذٰلك كله صالحة أن يأتي بها سواه؛ كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجارة[3]، والخدمة، والقبض، والدفع، وما أشبه ذٰلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً؛ كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، وغير ذٰلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هٰذا مفروغ من النظر فيه؛ لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره، ومثل ذٰلك وجوه العقوبات والازدجار؛ لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ما لم يكن ذٰلك راجعاً إلى المال؛ فإن النيابة فيه تصح، فإن كان دائراً بين الأمر المالي

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٩٦): «تصح».

(٢) في الأصل: «ويقوم مقامه».

(٣) في الأصل و(خ) و(ماء / ص ١٩٧): «والاستجارة».

وغيره؛ فهـو مجـال نظر واجتهاد، كالحج[1] والكفارات؛ فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد؛ فلا تصح النيابة فيه، أو المال؛ فتصح، والكفارة بناء على أنها زجر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضحية[2] في الذبح بناء على ما بنى عليه في الحج، وما أشبه هٰذه الأشياء.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف؛ فلا نيابة، وإلا؛ صحت النيابة، وهٰذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني؛ فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزى به غيره[3]، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل، وذٰلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً[4].

فالدليل على صحة هٰذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

---

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح؛ لأن تقدير كلامه إن كان الأمر العادي دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات؛ فهو مجال نظر، وليس الحج كذٰلك، بل هو أمر عبادي وفيه نوع ارتباط بالمال، فإذا تغلب أحدهما روعي، ومثله يقال في الضحية، ولو أنه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب؛ فأضاف إلى هٰذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والأمور المالية لكان أوجه. (د).

(٢) في الأصل و(خ) و(ط): «الضَّحية».

(٣) فصل هٰذه المعاني وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتي الأدلة في الآيات بعدها على طبقها صراحة؛ فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعاني. (د).

(٤) انظر في تفصيل ذٰلك: «المغني» (٥ / ٩٢)، و«المجموع» (٣ / ١٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ١٤٢ - ١٤٣ و٢٤ / ٣٠٦ - ٣١٣)، و«الفروق» (٣ / ١٨٨)، و«بداية المجتهد» (١ / ٢٧٣)، و«فتاوى ابن رشد» (٣ / ١٤٤٢ - ١٤٤٦)، و«فتح القدير» (٣ / ١٤٤ - ١٤٥)، و«حاشية ابن عابدين» (١ / ٣٥٥).

﴿أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

وفي القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] في مواضع.

وفي بعضها: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [فاطر: ١٨].

ثم قال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨].

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [العنكبوت: ١٢].

[وقال][1]: ﴿وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢].

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً؛ كقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾ [الانفطار: ١٩]؛ فهٰذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها.

وقال: ﴿وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ [لقمان: ٣٣].

وقال: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ الآية: [البقرة: ٤٨].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

إلى كثير من هٰذا المعنى.

وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: «يا بني فلان! إنِّي لا أملك لكم من الله شيئاً»[1].

والثاني: المعنى، وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتـذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضـاتـه ومـا يقـرب إليه على حسب طاقته، والنيابة تنافي هٰذا المقصود وتضـاده[2]؛ لأن معنى ذٰلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً، إذا ناب عنه غيره في ذٰلك، وإذا قام غيره في ذٰلك مقامه؛ فذٰلك الغير هو الخاضع المتوجه، والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصـاف بصفات العبودية، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه إلى غيره، والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب، وذٰلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات؛ فإن النائب في أداء الدين مثلاً لما قام مقام المديان صار المديانُ متصفاً بأنه مؤد لدَيْنه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذٰلك به، وهٰذا في التعبد لا يتصور ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب، ولا نيابة إذ ذاك على حال.

والثالث: أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية[3] لصحت في الأعمال

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب من انتسب إلى آبائه في الإسلام والجاهلية، ٦ / ٥٥١ / رقم ٣٥٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾، ١ / ١٩٢ ـ ١٩٣ / رقم ٢٠٤، ٢٠٦) عن أبي هريرة، وفيه طول، والمذكور نحوه.

(٢) نحوه في «الفروق» (٢ / ٢٠٥)، و«قواعد الأحكام» (١ / ١٣٥).

(٣) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هٰذا الوجه ـ وإن كان الأصل فيما سبق =

القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، وما أشبه ذٰلك، ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً لجواز النيابة؛ فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، ولصح مثل ذٰلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات؛ كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذٰلك، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر، وكل ذٰلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حِكم هٰذه الأحكام مختصة؛ فكذٰلك سائر التعبدات.

وما تقدم[1] من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة[2] احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذٰلك عناداً، ولو كانت تحتمل الخصوص في هٰذا

= عاماً ـ؛ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذٰلك، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها بخلاف القلبية؛ فلا يظهر ذٰلك فيها، ولا يعقل فيها النيابة رأساً؛ فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً، وقوله: «ولم تكن التكاليف... إلخ»؛ أي: مطلقاً بدنية أو قلبية، وقوله: «وكل ذٰلك باطل»؛ أي: اللوازم الثلاثة باطلة؛ أي: فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله: «من جهة أن حكم هٰذه الأحكام مختصة» راجعاً لخصوص الدليل الثالث، أي أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه؛ فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً، فلما كانت هٰذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها، ويصح أن يعود قوله: «وكل ذٰلك باطل» إلى ما دخل تحت قوله: «ولصح مثل ذٰلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها»، ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين. (د).

قلت: انظر في معنى ما قرر المصنف: «حاشية الدسوقي» (٢ / ١٨).

(١) لو قدم هٰذا على الثاني، وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص؛ لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالإشكال بعده، حيث يقول فيه: «وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم». (د).

(٢) أي: ما عدا الآية الأخيرة؛ فإنها من سورة البقرة. (د).

المعنى؛ لم يكن فيها ردٌّ عليهم، ولما قامت عليهم بها حجة، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي؛ فظاهر، وأما على قول غيرهم؛ فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره، وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجـد عامتها[1] عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة؛ فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم، وهي جملة منها أن «الميِّتَ يُعذَّب بِبُكاءِ الحيِّ عليه»[2].

وأن «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئةً؛ كان له أجرُها أو عليه وِزرُها»[3].

---

(1) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف، وقوله: «الأمور المعارضة»؛ أي: العشرة المشهورة التي منها الإضمار والحقيقة والمجاز. . . إلخ، والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه، وسيأتي في محله. (د).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، ٣ / ١٥٢ / رقم ١٢٩٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب الميت يعذّب ببكاء أهله عليه، ٢ / ٦٣٨ / رقم ٩٢٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجنائز، باب النياحة على الميت، ٤ / ١٦ ـ ١٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الجنائز، باب ما جاء في كراهية البكاء على الميت / رقم ١٠٠٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجنائز، باب ما جاء في الميت يعذَّب بما ينح عليه / رقم ١٥٩٣) عن عمر موقوفاً.

وانـظر في معنى الحـديث وتوجيهه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٤ / ٣٦٩ ـ ٣٧٨)، و«عمـدة القـاري» (٤ / ٧٩)، و«تهذيب السنن» (٤ / ٢٩٠ ـ ٢٩٣) لابن القيم، و«مجموعة الرسائل المنيرية» (٢ / ٢٠٩).

(3) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الحث على الصّدقة ولو بشقّ تمرة أو =

وأن «الرجل إذا ماتَ انقطعَ عمله إلاَّ من ثلاث»[1].

وأنه «ما مِن نَفْسٍ تقتلُ ظلماً إلاَّ كان على ابن آدمَ الأوَّلَ كِفْلٌ منها»[2].

وفي القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١].

وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذٰلك بأعمالهم.

وفي الحديث: «إنَّ فريضةَ اللهِ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثْبُتَ على الرَّاحِلَة؛ أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم»[3].

وفي رواية: «أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه، أكان يُجزِئه؟ قالت: نعم. قال: فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقْضَى»[3].

= كلمة طيّبة، ٢ / ٧٠٤ ـ ٧٠٥ / رقم ١٠١٧) من حديث جرير رضي الله عنه، ومضى (١ / ٢٢٢).

قلت: وفي (خ) كان الحديث: «كان عليه وزرها وله أجرها».

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ٣ / ١٢٥٥ / رقم ١٦٣١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، ٦ / ٢٥١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب في الوقف، ٣ / ٦٦٠ / رقم ١٣٧٦) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت، ٣ / ١١٧ / رقم ٢٨٨٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٧٢)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٣٨) عن أبي هريرة مرفوعاً، ولفظ مسلم: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا في ثلاثة: إلا من صدقةٍ جارية، أو علمٍ يُنتفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ٦ / ٣٦٤ / رقم ٣٣٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب بيان إثم من سنّ القتل، ٣ / ١٣٠٣ ـ ١٣٠٤ / رقم ١٦٧٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وتقدم (١ / ٢٢٢).

(٣) أخرج الرواية الأولى البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، ٤ / ٦٦ / رقم ١٨٥٣، ١٨٥٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب =

«ومن مات وعليهِ صومٌ صام عنه وليه»[1].

«وقيل: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضه. قال: فاقضِه عنها»[2].

وقد قال بمقتضى هٰذه الأحاديث كبراء وعلماء، وجماعة ممن لم يذهب إلى ذٰلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذٰلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى؛ فهٰذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم؛ فلا تكون صحيحة.

والثاني: أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير، وهي عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره، فإذا تصدق الرجل عن الرجل؛ أجزأ ذٰلك عن المتصدق عنه وانتفع

= الحج، باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت، ٢ / ٩٧٣ / رقم ١٣٣٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وفي (ط): «فريضة الله الحج أدركت...».

وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، ٤ / ٦٤ / رقم ١٨٥٢) نحو الرواية الثانية من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، ٤ / ١٩٢ / رقم ١٩٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ٢ / ٨٠٣ / رقم ١١٤٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصوم، باب فيمن مات وعليه صيام، ٢ / ٧٩١ - ٧٩٢ / رقم ٢٤٠٠)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٦٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٥٥) وغيرهم من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب من مات وعليه نذر، ١١ / ٥٨٣ / رقم ٦٦٩٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النذر، باب الأمر بقضاء النذر، ٣ / ١٢٦٠ / رقم ١٦٣٨) أن ابن عباس قال: استفتى سعد بن عبادة رسولَ الله ﷺ في نذرٍ كان على أمه، توفيت قبل أن تقضيه، قال رسول الله ﷺ: «فاقضه عنها».

به، ولا سيما إن كان ميتاً؛ فهٰذه عبادة حصلت فيها النيابة، ويؤكد ذٰلك ما كان من الصدقة فرضاً كالزكاة؛ فإن إخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذٰلك الغير، والزكاة أخيَّة الصلاة[1].

والثالث: أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[2]، وهي تحمل العاقلة للدية في قتل الخطأ؛ فإن حاصل الأمر في ذٰلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو، وليس ذٰلك إلا من باب النيابة في أمر تعبدي لا يعقل معناه، ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه، وكذٰلك الدعاء للغير؛ فإن حقيقته خضوع لله وتوجهٌ إليه، والغير هو المنتفع بمقضتى تلك العبادة، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ولمن في الأرض عموماً، وقد استغفر النبي ﷺ لأبويه[3] حتى نزل: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

---

(١) جملة خطابية، يقوى بها الإشكال ليجري فيما ليس فيه شائبة مالية. (د).

(٢) المخالف فيها قليل، راجع «إعلام الموقعين» (٢ / ١٦ ـ ١٧) ط محمد عبدالحميد.

(٣) الثابت أن النبي ﷺ أراد أن يستغفر لأمه؛ فلم يأذن له ربُّه عز وجل، وأما سبب النزول؛ فقيل: نزلت في ذٰلك كما عند الطبري في «التفسير» (١١ / ٤٣) من مرسل قتادة، وعن ابن عباس عنده أيضاً (١١ / ٤٢) بإسنادٍ ضعيف، فيه عطية العوفي.

والنهي عن الاستغفار ثابت في غير حديث، منها:

ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (٢ / ٦٧٢ بعد ٩٧٧ / ١٠٦) ـ ولم يسق لفظه ـ، والترمذي في «الجامع» (٣ / ٣٧٠ / رقم ١٠٥٤) مختصراً، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١١٧)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٥٥ و٣٥٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٧٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٧٦)، و«الدلائل» (١ / ١٨٩)، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٦٥٢ و٦٥٣ و٦٥٤)، والجورقاني في «الأباطيل» (١ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠)، والطبري في «التفسير» (١١ / ٤٢)، وابن مردويه عن بريدة؛ أن النبي ﷺ لما قدم مكة؛ أتى رسم قبر فجلس عليه، فجعل =

. . . .

= يخاطب، ثم قام مستعبراً؛ فقلنا: يا رسول الله! إنا رأينا ما صنعتَ، قال: «إني استأذنتُ ربي في زيارة أمِّي فأذن لي، واستأذنته في الاستغفار لها؛ فلم يأذن لي».

وما أخرجه مسلم (كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ٢ / ٦٧١ / رقم ٩٧٦ و٩٧٧)، وأبو داود (كتاب الجنائز، باب في زيادةِ القبور، ٣ / ٢١٨ / رقم ٣٢٣٥)، والنسائي (كتاب الجنائز، باب زيارة قبر المشرك، ٤ / ٩٠)، وعنه الجورقاني في «الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير» (١ / ٢٣٠)، وابن ماجه (كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة قبور المشركين، ١ / ٥٠١ / رقم ١٥٧٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٤١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣ / ٨٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٧٦ و٧ / ١٩٠)، و«دلائل النبوة» (١ / ١٩٠)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٤٦٣ / رقم ١٥٥٤)، و«معالم التنزيل» (٣ / ١١٥) من طريقين عن يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة «أنه ﷺ استأذن في الاستغفار لأمه؛ فلم يؤذن له».

والصحيح في سبب النزول أنها نزلت في عمّه أبي طالب.

أخرج البخاري (كتاب التفسير، باب ﴿**وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين**﴾، ٨ / ٣٤١ / رقم ٤٦٧٥، وباب ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولٰكن الله يهدي من يشاء**﴾، ٨ / ٥٠٦ / رقم ٤٧٧٢)، ومسلم (كتاب الإيمان، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النَّزع ـ وهو الغرغرة ـ، ونسخ جواز الاستغفار للمشركين، والدليل على أن من مات على الشرك فهو من أصحاب الجحيم، ولا ينقذه من ذٰلك شيء من الوسائل، ١ / ٥٤ / رقم ٢٤)، والنسائي في «السنن الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٥٦١ / رقم ٢٥٠ و٢ / ١٤٤ / رقم ٤٠٣)، وكما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٣٨٧)، و«المجتبى» (٤ / ٩٠ ـ ٩١)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ١٤ ـ ١٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٣)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣ / ١٨٧)، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٣٧)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٧٨ ـ الإحسان)، وابن جرير في «التفسير» (١١ / ٣٠ و٢٠ / ٥٩)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٣٤٢ ـ ٣٤٣)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٥٥ ـ ٥٦)، وابن البناء في «فضل التهليل» (رقم ٤٧)، والواحدي في «أسباب النزول» (١٧٧) من طرق عدة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبيه وهو المسيَّب بن حزن؛ قال: «لما حضرت أبا طالب الوفاةُ؛ جاءه رسول الله ﷺ، فوجد عنده أبا جهل وعبدالله =

وقال في ابن أبيّ: «لأَسْتَغْفِرَنَّ لكَ ما لم أُنْهَ عنك»[1] حتى نزل: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، [ونزل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ الآية [التوبة: ٨٤]][2].

وإن كان قد نهى عنه؛ فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم، وقال عليه الصلاة والسلام: «اللهمَّ! اغْفِرْ لِقَوْمي؛ فإنهم لا يعلمون»[3].

وعلى الجملة؛ فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة.

والرابع: إن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات[4] صحيحة، وكذلك

= ابن أبي أُميَّة بن المغيرة؛ فقال: «أي عمِّ! قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاجُّ لك بها عند الله؟». فقال أبو جهل وعبدالله بن أبي أميَّة: أترغب عن ملَّة عبدالمطَّلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرِضُها عليها ويُعيدانه بتلك المقالة؛ حتى قال أبو طالب آخرَ ما كلَّمهم: على ملَّة عبدالمطَّلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله».

قال: «قال رسول الله ﷺ: «لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنك». فأنزلَ الله: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين**﴾، وأنزل الله في أبي طالب؛ فقال لرسول الله ﷺ: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾». وهذا لفظ البخاري في الموطن الثاني.

(١) بل قالها في عمه أبو طالب، كما تقدم في الحديث السابق.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب منه، ٦ / ٥١٤ / رقم ٣٤٧٧، وكتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، باب منه، ١٢ / ٢٨٢ / رقم ٦٩٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، ٣ / ١٤١٧ / رقم ١٧٩٢) عن ابن مسعود رضي الله عنه، والمذكور لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «ربِّ! اغفر...».

(٤) ليس محل نزاع، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الإشكال، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة؛ فإذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة، ومنه العبادات، ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة، وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس؛ فهي ضعيفة. (د).

بعض العبادات البدنية، وإن كانت واجبة على الإنسان عيناً، وكذٰلك المالية، وأولها الجهاد؛ فإنه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل، إذا أذن الإمام، والجهاد عبادة، فإذا جازت النيابة في مثل هٰذا؛ فلتجز في باقي الأعمال المشروعة لأن الجميع مشروع.

والخـامس: أن مآل الأعمـال التكليفية أن يجازى عليها، وقد يجازى الإنسان على ما لم يعمل، خيراً كان الجزاء أو شرّاً، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وذٰلك ضربان:

أحدهما: المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه؛ فإنه إن كانت باكتسابٍ[1] كُفِّر بها من سيئاته، وأخذ بها من أجر غيره، وحملَ غيرهُ وزرَه، و[لو] لم يعملْ بذٰلك[2]، فضلاً عن أن يجد ألمه، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنـه في المفلس يوم القيامـة[3]، وإن كانت بغير اكتسابٍ؛ فهي كفارات فقط، أو كفارات وأجور، وكما جاء فيمن «غرَسَ غَرْساً أو زَرَعَ زرعاً يأكلُ منه

---

(١) أي: اكتساب الغير، وقوله: «بغير اكتساب»؛ أي: بأن كانت من الله محضاً. (د).

(٢) لعل الأصل: «وإن لم يعلم بذٰلك» ليلتئم مع قوله: «فضلاً عن أن يجد ألمه». (د).

(٣) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب البر والصِّلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٧ / رقم ٢٥٨١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، ٤ / ٦١٣ / رقم ٢٤١٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٦٠ / رقم ٤١٦٤)، وعبدالغني المقدسي في «ذكر النار» (رقم ٦) عن أبي هريرة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما المفلس؟». قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هٰذا، وقذف هٰذا، وأكل مال هٰذا، وسفك دم هٰذا، وضرب هٰذا؛ فيعطى هٰذا من حسناته وهٰذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه؛ أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار».

إنسانٌ أو حيوانٌ أنَّه له أجر»[1]، وفيمن «ارتبَطَ فَرَساً في سبيلِ اللهِ فأكلَ في مَرْجٍ أو رَوْضَةٍ، أو شربَ في نهرٍ، أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين، ولم يُرِد أن يكون ذٰلك؛ فهي له حسنات»[2]، وسائر ما جاء في هٰذا المعنى.

والضرب الثاني: النيات التي تتجاوز الأعمال[3] كما جاء: «إن المرءَ يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبَسه عنهُ عُذرٌ»[4].

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، ٥ / ٣ / رقم ٢٣٢٠، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، ٣ / ١١٨٩ / رقم ١٥٥٣) عن أنس مرفوعاً بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً؛ فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة؛ إلا كان له به صدقة».

(2) مضى تخريجه (ص ٣٤٠)، وهو قطعة من حديث في «الصحيحين»، قال (د): «لعلها رواية بالمعنى، وإلا؛ فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضي أن قوله: «ولم يردَ ذٰلك» راجع إلى خصوص الشرب، نعم، إن ذٰلك هو مناط الإشكال؛ لأنه لو قصد شيئاً من ذٰلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا».

(3) انظر في تحقيق هٰذا النوع مع أمثلة عليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٧٤٠ - ٧٤٢ و٦ / ٥٧٥ و١٤ / ١٢٣ و٣٥ / ٥٢).

(4) قلت: والعذر نصص عليه في حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، ٦ / ١٣٦ / رقم ٢٩٩٦) من حديث أبي موسى مرفوعاً: «إذا مرض العبد أو سافر؛ كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً».

والنومُ عذر في حق من كان له نصيب من قيام الليل، ودليله ما أخرجه النسائي في «المجتبى» (١ / ٢٥٥)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ١٣٤٤)، وابن نصر في «قيام الليل» (ص ٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١١)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٥) بسندٍ صحيح عن أبي الدرداء مرفوعاً: «من نام ونيته أن يقوم؛ كتب له ما نوى، وكان نومُه صدقةً عليه».

وأخرج مالك في «الموطأ» (١ / ١١٧) - ومن طريقه أبو داود في «السنن» (رقم ١٣١٤)، والنسائي في «المجتبى» (١ / ٢٥٥)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٨٠)، وابن نصر في «قيام الليل» =

وكذٰلك سائر الأعمال؛ حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنِّي أن يكون له مالٌ يعمل به مثل عمل فلان: «فَهُما في الأجْرِ سواءٌ»، وفي الآخر: «فهُما في الوِزْرِ سَواءٌ»(1).

= (ص ٧٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ١٥) من حديث عائشة مرفوعاً: «ما من امرىء تكون له صلاة بليل، يغلبه عليها نوم؛ إلا كتب الله له أجر صلاته، وكان نومه عليه صدقة».

أما الجهاد؛ فدليله ما أخرجه الشيخان في «صحيحيهما» من حديث جابر مرفوعاً: «إنَّ بالمدينة لرجالاً ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً؛ إلا كانوا معكم، حبسهم المرض»، وفي رواية عند مسلم: «إلا شركوكم في الأجر».

وورد في المرض خاصة حديث عقبة بن عامر مرفوعاً: «ليس من عمل يوم إلا وهو يختم عليه، فإذا مرض المؤمن قالت الملائكة: يا ربنا! عبدك فلان قد حبسته! فيقول الرب عز وجل: اختموا له على مثله عمله حتى يبرأ أو يموت» أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٤٦) بإسنادٍ صحيح، وأخرج أحمد في «المسند» (٤ / ١٢٣) من حديث شداد والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٣) من حديث أبي أمامة، وأحمد (٣ / ٢٣٨) من حديث أنس ما يشهد له.

(1) أخرج وكيع في «الزهد» (رقم ٢٤٠) ـ ومن طريقه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب النية، ٢ / ١٤١٣ / رقم ٤٢٢٨)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٠)، والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ١٠٦) ـ **بإسنادٍ صحيح** عن أبي كبشة الأنماري؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل هٰذه الأمة كمثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلماً؛ فهو يعمل بعلمه في ماله، ينفقه في حقه، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالاً؛ فهو يقول: لو كان لي مثل هٰذا؛ عملت فيه مثل الذي يعمل». قال رسول الله ﷺ: «فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً؛ فهو يخبط في ماله، ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله علماً ولا مالاً؛ فهو يقول: لو كان لي مثل هٰذا عملت فيه مثل الذي يعمل». قال رسول الله ﷺ: «فهما في الوزر سواء».

وأخرجه من طرق عن أبي كبشة هناد في «الزهد» (رقم ٥٦٨)، والمروزي في «زياداته على زهد ابن المبارك» (رقم ٣٥٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٠، ٢٣١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الدُّنيا مثل أربعة نفر، ٤ / ٥٦٢ / رقم ٢٣٢٥) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ١٠٥، ١٠٦)، وابن ماجه في «السنن» (٢ =

وحديث: «مَن همَّ بحسنةٍ فلم يعملها؛ كتبَتْ له حسنةً»[1].

«والمُسْلِمانِ يَلْتَقِيانِ بِسَيْفَيْهِما»[2] الحديث.

إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر، فإذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه؛ فأولى[3] أن يكون كالعامل إذا استناب غيرَه على العمل.

= / ١٤١٣ - ١٤١٤).

وصححه ابن كثير في «فضائل القرآن» (ص ٦٣).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب من همَّ بحسنةٍ أو بسيّئةٍ، ١١ / ٣٢٣ / رقم ٦٤٩١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبد بحسنةٍ كتبت وإذا همَّ العبد بحسنةٍ كتبت وإذا همَّ بسيئةٍ لم تكتب، ١ / ١١٧ / رقم ١٣١) من ضمن حديث إلٰهي رواه ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، ١ / ٨٤ - ٨٥ / رقم ٣١، وكتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿ومن أحياها﴾، ١٢ / ١٩٢ / رقم ٦٨٧٥، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، ١٣ / ٣١ - ٣٢ / رقم ٧٠٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، ٤ / ٢٢١٣ - ٢٢١٤ / رقم ٢٨٨٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب تحريم الدم، باب تحريم القتل، ٧ / ١٢٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الفتن، باب في النهي عن القتال في الفتنة، ٤ / ١٠٣ / رقم ٤٢٦٨، ٤٢٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، ٢ / ١٣١١ / رقم ٣٩٦٥) عن أبي بكرة مرفوعاً: «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما؛ فالقاتل والمقتول في النار». قال: فقلت (أو قيل): يا رسول الله! هٰذا القاتل؛ فما بال المقتول؟ قال: «إنه قد أراد قتل صاحبه». وفي رواية: «إذا التقى المسلمان...».

(٣) أي: لأن النية حينئذ حاصلة، وقد حصل المنوي بالفعل، وإن كان من غيره وهٰذا ظاهر إذا رجعنا قوله: «فإذا كان كالعامل... إلخ» إلى الضرب الثاني فقط؛ إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة، ولا بين وجه الاستدلال به، أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته، لٰكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول. (د).

فالجــواب: أن هٰذه الأشياء وإن كان منهــا ما قال بعض العلمـاء فيه بصحة[1] النيابة؛ فإن للنظر فيها متسعاً.

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة؛ فليست من هٰذا الباب، فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقربٌ إلى الله تعالى وتوجهٌ إليه، والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية، ولا كلام فيها.

وأمـا قاعدة الدعاء؛ فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة لأنه شفاعة للغير؛ فليس من هٰذا الباب.

وأمـا قاعـدة النيابـة في الأعمـال البدنية والمالية؛ فإنها مصالح معقولة المعنى، لا يشترط فيها من حيث هي كذٰلك نية، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه؛ فله أجر ذٰلك، فإن العبادة منه صدرت لا من النائب، والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال، والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات؛ فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفـايات التي هي مصـالـح للدنيا، لٰكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي إلا إذا قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله، فإن قصد الدنيا؛ فذٰلك حظه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة؛ كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد شعبة منها، على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد [بالجعل][2]؛ لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا، ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل؛ لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً؛ فهٰذا [الأصل][2] لا اعتراض به أيضاً.

وأما قاعدة المصائب النازلة؛ فليست من باب النيابة في التعبد، وإنما

---

(١) في (خ) و (ط): «في صحة».

(٢) ما بين المعقوفات في الموضعين ليست في الأصل.

الأجـر والكفارة في مقابلة ما نيل منه لا لأمر خارج عن ذٰلك، وكون حسنات الـظالم تعـطى المـظلوم، أو سيئـات المظلوم تطرح على الظالم؛ فمن باب الغرامات؛ فهي معاوضات؛ لأن[1] الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار؛ إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا.

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار مالكه.

ومسـألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة؛ إذ عد في الجزاء بسبب نيته كمن عمل تفضلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذٰلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذٰلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى، كما أنه لو تمنى[2] أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شرّاً إلا أنه لم يقدر؛ كان له وزر من عمل، ولا يعد في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقـة؛ فليست من النيابـة في شيء، وإن فرضت النيابـة؛ فالنـائب هو المكتسب، فعمله عليه أو له، فهٰذه القواعد لا تنقض ما تأصل[3].

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال؛ فإنه عمدة من خالف في المسألة.

---

(١) في (ط): «لٰكن».

(٢) أي: عزم وصمم، ولٰكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته. (د).

(٣) وانظر تفصيل ما تقدم في رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية: «التحفة العراقية»، و«مجموع الفتاوى» (٦ / ٥٧٥ و١٠ / ٧٤٠ - ٧٤٢ و١٤ / ١٢٣ و٣٥ / ٥٢)، و«فتح الباري» (١١ / ٣٢٧ - ٣٢٨)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٣٤) للسيوطي، و«تفسير القرطبي» (١٨ / ٢٤١ و١٢ / ٣٥ و٤ / ٢٩٤)، و«مقاصد المكلفين» (ص ١٤٢ وما بعدها)، ورسالة الشوكاني «رفع البأس عن حديث النفس والهمّ والوسواس»، وهي مطبوعة.

فحديث تعذيب الميت [ببكاء] الحي[1] ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض ـ إذا ظن الموت ـ أهله على البكاء عليه، وأما «من سن سنة...»[2]، وحديث ابن آدم الأول[3]، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث[4]، وما أشبه ذٰلك؛ فإن الجزاء فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور؛ لأنه الذي تسبب فيه أوَّلاً؛ فعلى جريان سببه تجري المسببات، والكفل الراجع إلى المتسبب [الأول] ناشىء عن عمله، لا عن عمل المتسبب الثاني، وإلى هٰذا المعنى يرجع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم﴾ الآية [الطور: ٢١]؛ لأن ولده كسب من كسبه، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب إلى الأب، وبذٰلك فسر قوله تعالى: ﴿مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: ٢] أن ولده من كسبه؛ فلا غرو أن يرجع إلى منزلته وتقر عينه به[5]، كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة، وذٰلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الطور: ٢١].

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة ـ وذٰلك الصيام والحج ـ، وأما النذر؛ فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أمور:

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على

---

(١) انظر الحديث الوارد في ذٰلك (ص ٣٨٥)، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) انظر الحديث الوارد في ذٰلك (ص ٣٨٥).

(٣) انظر الحديث الوارد في ذٰلك (ص ٣٨٦).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان... / رقم ٣٦٣١) وغيره عن أبي هريرة.

(٥) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾؛ فإن الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء. (د).

اضطرابها؛ فانظره في «الإكمال»، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً؛ فكيف إذا عارضته؟

وأيضاً؛ فإن الطحاوي قال في حديث «من ماتَ وعليهِ صومٌ؛ صامَ عنه ولِيُّه»[1]: إنه لم يرو إلا من طريق عائشة، وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه، وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر: إنه لا يرويه إلا ابن عباس، وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد[2].

والثاني: أن الناس على أقوال[3] في هٰذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق؛ كأحمد بن حنبل، ومنهم من قال ببعضها؛ فأجاز ذٰلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق؛ كمالك بن أنس، فأنت ترى بعضَهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح، وذٰلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر، ويدل على ذٰلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي[4]، وإن كان ذٰلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف؛ لأنها تبع، ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبِّرت، وبيع العبد بماله، واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

---

(١) مضى تخريجه (ص ٣٨٧).

(٢) الحديث الذي يعمل راويه على خلافه وظهر أنه بما خالفه عن اجتهاد لا يسقط الاحتجاج به اتفاقاً، وجرى الخلاف فيما إذا لم يعلم وجه عمله على خلافه؛ فذهبت طائفة من أهل العلم إلى سقوط الاحتجاج به مستندة إلى أن الراوي إنما خالفه لدليل يقضي بتعطيله، والراجح القول بأن العبرة بالرواية، وأن مذهب الراوي لا يؤثر عليها شيئاً؛ لاحتمال أن يكون إنما خالفها عن اجتهاد منه. (خ).

قلت: ونقل المصنف عن الطحاوي من كتابه: «شرح مشكل الآثار» (٦ / ١٧٦ ـ ط المحققة) بتصرف.

(٣) في (ط): «على قولين».

(٤) في «أحكام القرآن» (١ / ٢٢٨، ٢٨٩).

والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً، وذٰلك أنه قال: سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه[1]، وقال هٰذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً، فإن عمله؛ فهو لنفسه كما قال تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هٰذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذٰلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: «صام عنه وليه» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً؛ لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره[2]، وذٰلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه، أو

---

(١) لٰكن هٰذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين. . .» إلى أن قال: «فدين الله أحق أن يقضى». (د).

قلت: ونحو المذكور عند ابن العربي في «أحكامه» (١ / ٢٨٩)، والقرطبي في «تفسيره» (٤ / ١٥٢).

ومما يبعده استحالة أن يقر رسول الله ﷺ السائلين على خلاف الحق، مجاراة لرغبة السائل في عمل الخير، بل كيف يقول للسائلين: حجوا، وصوموا، ويجزىء ذٰلك عمن فعلتموه عنه، وواقع الأمر على خلاف ذٰلك، هٰذا ما لا يكون أبداً، ولا يُظَن برسول الله ﷺ ذٰلك. انظر: «مقاصد المكلفين» (ص ٢٧٦).

(٢) مثله في «العناية شرح الهداية» (٢ / ٣٦٠)، والمذكور ضعيف؛ إذ رسول الله ﷺ أفصح العرب، ومكلف بأن يبيِّن للناس ما نزل إليهم من ربهم، فهل يمكن بعد ذٰلك أن يعبّر بالصيام =

ما أشبه ذٰلك.

والسادس: أن هٰذه الأحاديث على قلَّتها مُعارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي؛ فلا يعارض الظنُّ القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة[1]، وهٰذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث، وقد وضح مأخذ هٰذا الأصل الحسن[2]، وبالله التوفيق.

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهٰذا الموضع، وهي مسألة هبة الثواب، وفيها نظر.

= عن الإطعام على سبيل المجاز، ولكل منهما مدلول شرعي ولغوي يغاير الآخر؛ فهل هٰذا يناسب الفصاحة، أم يناسب البيان؟ وهو تعبير يوقع المكلفين في حيرة وارتباك، ولذا قال النووي في «المجموع» (٦ / ٤٢٩) عقبه ـ ونقله عن بعض الشافعية المنتصرين للقول الجديد في مذهبهم ـ: «تأويل باطل».

(١) روى المدنيون والمغاربة عن الإمام مالك أن الخبر مقدم على القاعدة، وروى عنه البغداديون تقديم القاعدة المقطوع بها إذا تعذر الجمع بينها وبين الحديث، وسيأتي للمصنف في أوائل كتاب الأدلة ناقلاً عن ابن العربي أن مشهور قول مالك والذي عليه المعول أن الحديث المعارض لقاعدة إنْ عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه. (خ).

(٢) الأحسن منه أن يقال: إنّ ردّ الأحاديث ليس بجيد، ويصار إلى ما ذكره المصنف وأبو العباس القرطبي قبله، فيما نقل عنه ابن حجر في «فتح الباري» (٤ / ٧٠) إذا لم يمكن التوفيق، وهنا يمكن التوفيق؛ كما تراه في «تهذيب السنن» (٣ / ٢٧٢) لابن القيم.

فللمانع[1] أن يمنع ذٰلك من وجهين[2]:

أحدهما: أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال، وأما في ثواب الأعمال؛ فلا، وإذا لم يكن لها[3] دليل؛ فلا يصح القول بها.

والثاني: أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب، وقد نطق بذٰلك القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [النساء: ١٣].

ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا [وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ][4]﴾ [النساء: ١٤].

وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤].

---

(١) المانعون الشافعية والحنابلة؛ غير أنهم فرقوا بين ما تصح فيه النيابة فيجوز التبرع بثوابها، وما لا تصح فيه النيابة فلا يصح التبرع به، مع ميل متأخريهم إلى جواز التبرع بالكل، انظر في ذٰلك: «الروح» لابن القيم، و«حاشية قليوبي وعميرة» (٣ / ١٧٥ - ١٧٦)، و«حاشية الدسوقي» (٢ / ١٠)، و«التذكرة» للقرطبي - مع تعليقنا عليه -، و«الفروق» (٣ / ١٩٤)، و«إفادة الطلاب بأحكام القراءة على الموتى ووصول الثواب»، وذكر فيه الجواز، وانظر المنع وأدلته القوية في «نيل الأوطار» (٤ / ٧٩)، و«فتاوى العز بن عبدالسلام» (ص ٩٥ - ٩٧)، و«تفسير المنار» (٨ / ٢٥٤ - ٢٧٠)، و«أحكام الجنائز» (ص ٢١٩ وما بعدها - ط المعارف).

(٢) وهنالك وجه ثالث، وهو قويٌّ جدّاً، ولا سيما على قواعد المصنِّف، وهو قول ابن تيمية في «الاختيارات العلمية» (ص ٥٤): «ولم يكن من عادة السلف إذا صلّوا تطوّعاً أو صاموا تطوعاً أو حجوا تطوعاً أو قرؤوا القرآن يهدون ثواب ذٰلك إلى أموات المسلمين؛ فلا ينبغي العدول عن طريق السلف؛ فإنه أفضل وأكمل».

(٣) في (ط): «عليها».

(٤) زيادة من الأصل، وفيه وفي (خ) و(ط): ﴿ندخله﴾ بالنون؛ أي: المواطنين، وهي قراءة نافع وابن عامر، كما في «السبعة في القراءات» (ص ٢٢٨).

﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢].

وهو كثير.

وهٰذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع، واستباحة البضع مع عقد النكاح؛ فلا خيرة للمكلف فيه، هٰذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل، وإذا كان كذٰلك؛ اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء، فإذاً لا يصح فيه تصرف؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري، وليس في الجزاء ذٰلك؛ فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز[1] أن يستدل أيضاً من وجهين:

أحدهما: أن أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها؛ إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر، فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر، وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب[2]، لا يصح فيها غير ذٰلك، فإذا كان كذٰلك؛ صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضي بصحة الملك لهٰذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية، وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة.

لا يقال: إن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار

(١) وهٰذا مذهب الحنفية؛ كما في «فتح القدير» (٣ / ١٤٢)، والحنابلة؛ كما في «المغني» (٢ / ٥٦٧).

(٢) أين هٰذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي؛ فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط؛ فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر. (د).

الآخـرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً، وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ الآية [النحل: ٩٧]؛ فذٰلك بمعنى[١] الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم، فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته، وإنما ذٰلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء؛ فقد كتب له في غالب الظن عنـد الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتمليك، وإن لم يحزه الآن، ولا يلزم من الملك الحوز، وإذا صح مثل هٰذا المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها؛ صح فيمـا نحن فيه؛ فقـد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان، ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبداً؛ فهو حر أو هبة لأخي، وما أشبه ذٰلك، وإن لم يحصل شيء من ذٰلك في حوزه، وكما يصح هٰذا التصرف فيما بيد الوكيل فعلُه وإن لم يعلم به الموكل، فضلاً عن أن يحوزه من يد الوكيل؛ يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل[٢]؛ فقد وضح إذاً مغزى النظر في هبة الثواب، والله الموفق للصواب.



---

(١) أي من بابه، وشبيه به. (د).

(٢) في كلامه هٰذا نظر؛ لأنه جعل ملك الحسنات كملك الأعيان، ولعل الأولى أن يقال: إن الثواب كما يكون ثمرة عمل الإنسان قد يكون ثمرة عمل غيره، إذا ناب عنه بعد إذن الشرع، على الرغم ما فيه!!

المسألة الثامنة

من مقصود الشارع في الأعمال[1] دوام المكلف عليها، والدليل على ذٰلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٢ ـ ٢٣].

وقوله: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣].

وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها بهٰذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هٰذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه، وجاء الأمر به صريحاً في مواضع [كثيرة][2]؛ كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣].

وفي الحديث: «أحبُّ العمل إلى الله ما داومَ عليه صاحبُه وإن قلَّ»[3].

وقال: «خُذُوا من العَمَل ما تُطيقون؛ فإنَّ اللهَ لن يملَّ حتى تَملوا»[4].

---

(١) أي: أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها، أما زكاة وجبت هٰذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده؛ فلا، وهٰكذا يقال في غيرها؛ فهو ظاهر في العبادات المذكورة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التهجد، باب من نام عند السحر، ٣ / ١٦ / رقم ١١٣٢، وكتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل، ١١ / ٢٩٤ / رقم ٦٤٦١، ٦٤٦٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب في صلاة الليل، ١ / ٥١١ / رقم ٧٤١) عن عائشة نحوه بألفاظ متقاربة؛ منها: «كان أحبُّ العمل إلى رسول الله ﷺ الذي يدوم عليه صاحبه».

وأخرج البخاري برقم (٦٤٦٤، ٦٤٦٧) عنها ضمن حديث: «وأن أحب الأعمال أدومها وإنْ قلَّ».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم =

وكان عليه الصلاة والسلام إذا عمِل عملاً أثبته، وكان عمله دِيمَة[1].

وأيضـاً؛ فإن في توقيت الشـارع وظـائف العبـادات؛ من مفـروضات، ومسنـونـات، ومستحبات في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب؛ ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال، وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهَّبوا: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار.

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمـروا بالمحـافـظة عليهـا بإطـلاق، لٰكنهـم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم؛ فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب؛ فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين:

أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه.

والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذٰلك الصلاة؛ فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت، والشاهد لذٰلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ

= ١٩٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ٧٨٢)، وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم ١٩٦٩)، وغيره من حديث عائشة رضي الله عنها ضمن حديث طويل، وفيه: «وكان إذا صلَّى صلاةً داوم عليها»، ومضى لفظه في التعليق على (١ / ٥٢٦).

﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة حتى قرنَ بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة؛ لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ، وذلك ما تضمنه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ الآية [البقرة: ٤٦]، فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب، فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة، ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج، ونهي عن التشديد، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هٰذا الدِّينَ مَتينٌ؛ فأوْغِلْ فيه برِفْق، ولا تبغِّض إلى نفسك عبادةَ الله؛ فإن المنبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[1]، وقال: «مَنْ يُشادَّ هٰذا الـدينَ يَغْلِبـهُ»[2]، وهٰـذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال، والأدلة على هٰذا المعنى كثيرة[3].

* * * * *

(١) مضى تخريجه بإسهاب في (ص ٢٣٦).

(٢) مضى تخريجه (٢٥١).

(٣) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢٣).

المسألة التاسعة

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية[1] بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبتة، والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨][2].

وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إلى الأحْمَر والأسْوَد»[3].

---

(١) تغليب على الإباحة، وإلا؛ فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً، ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية، وهو الوضعية، ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها؛ إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً، ومثله يقال في بقيتها، تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع. (د).

(٢) لأن المعنى على المشهور: وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة؛ فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة، وفي آية ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة؛ فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة، أما الآيات هنا وحدها؛ فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب؛ لأنه ما المانع من أن يكون مرسلاً لجميع الناس، ولكن على توزيع المرسل به؛ فيكون البعض للبعض، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه؛ فتأمل، وقد يقال: إن حذف المعمول يؤذن بالعموم، والمعمول هو قولنا: «بهذه الشريعة»؛ فتكفي كل واحدة من هذه الآيات هنا في إفادة المطلوب. (د).

(٣) قطعة من حديث أوله: «أُعطيتُ خمساً لم يُعطهنّ أحد قبلي...»، وفيه: «وبُعثتُ إلى كلِّ أحمر وأسود» أخرجه مسلم في «الصحيح (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب منه، ١ / ٣٧٠ - ٣٧١ / رقم ٥٢١) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

وأشباه هٰذه النصوص مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، ولو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره[1]؛ لم يكن مرسلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلف بذٰلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به؛ فلا يكون مرسلاً[2] بذٰلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً، وذٰلك باطل، فما أدى إليه مثله، بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف؛ فإنه لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع؛ فظاهرٌ الأمر فيه[3].

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد؛ فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة[4]، فلو وضعت على الخصوص؛ لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لٰكنها كذٰلك حسبما تقدم في موضعه؛ فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وإنما يستثنى من هٰذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ؛ كقوله: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ...﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

---

(١) أي: بما لم يخاطب به غيره، أما تعبيره؛ ففيه نبو عن الغرض. (د).

قلت: انظر في عموم رسالة النبي ﷺ: «إيضاح الدلالة على عموم الرسالة» لابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» (١٩ / ٩ ـ ٦٥)، و«الرسائل المنيرية» (٢ / ٩٩ ـ ١٥٢)، و«الدلالة على عموم الرسالة» للسبكي، مضمن في «فتاويه» (٢ / ٥٩٤ ـ ٦٢٥)، و«غاية السول في خصائص الرسول ﷺ» لابن الملقِّن (ص ٢٥٩).

(٢) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا: «بهٰذه الشريعة»؛ فدليله متوقف على هٰذا، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به. (د).

(٣) أي: فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم. (د).

(٤) أي: تنطبع فيهم هٰذه المصالح على السواء؛ لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها. (د).

وقوله: ﴿۞ تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ﴾ الآية [الأحزاب: ٥١].

وما أشبه ذٰلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هٰذا ما خصّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة؛ فإنه راجع إليه[1] عليه الصلاة والسلام أو غير راجع إليه؛ كاختصاص[2] أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق

---

(١) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصدقه ﷺ فيما يبلغه عن ربه؛ فلأن يكون صادقاً في هٰذه الشؤون الصغيرة من باب أولى، فاختصاص خزيمة في هٰذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هٰذا العقد وصحته، يراجع «أعلام الموقعين» في هٰذا، وبيانه أن خزيمة تنبه لهٰذه الحكمة قبل أن يتفطن إليها غيره من الصحابة الحاضرين. (د).

قلت: وسيأتي تخريج شهادة خزيمة (ص ٤٦٩)، وهٰذا نص كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٨٣ - ٨٤): «وأما قوله: وجعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين دون غيره ممن هو أفضل منه؛ فلا ريب أن هٰذا من خصائصه، ولو شهد عنده ﷺ أو عند غيره؛ لكان بمنزلة شاهدين اثنين، وهٰذا التخصيص إنما كان لمخصص اقتضاه وهو مبادرته دون من حضر من الصحابة إلى الشهادة لرسول الله ﷺ أنه قد بايع الأعرابي، وكان فرض على كل من سمع هٰذه القصة أن يشهد أن رسول الله ﷺ قد بايع الأعرابي، وذٰلك من لوازم الإيمان والشهادة بتصديقه ﷺ، وهٰذا مستقر عند كل مسلم، ولٰكن خزيمة تفطن لدخول هٰذه القضية المعينة تحت عموم الشهادة لصدقه في كل ما يخبر به؛ فلا فرق بين ما يخبر به عن الله وبين ما يخبر به عن غيره في صدقه في هٰذا، وهٰذا لا يتم الإيمان إلا بتصديقه في هٰذا وهٰذا، فلما تفطن خزيمة دون من حضر لذٰلك؛ استحق أن تجعل شهادته بشهادتين».

(٢) بيَّن ابن القيم الحكمة من هٰذا الاختصاص في كتابه «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٤٦) بقوله: «وأما تخصيصه أبا بردة بن نيار بأجزاء التضحية بالعناق دون من بعده؛ فلموجب أيضاً، وهو أنه ذبح قبل الصلاة متأولاً غير عالم بعدم الإجزاء، فلما أخبره النبي ﷺ أن تلك ليست بأضحية وإنما هي شاة لحم؛ أراد إعادة الأضحية، فلم يكن عنده إلا عناق هي أحب إليه من شاتي لحم؛ فرخص له في التضحية بها لكونه معذوراً، وقد تقدم منه ذبح تأول فيه وكان معذوراً بتأويله وذٰلك كله قبل =

الجذَعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزيءَ عن أحَدٍ بَعدَك»[1]؛ فهذا لا نظر فيه، إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه[2] إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم؛ إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا

= استقرار الحكم، فلما استقر الحكم؛ لم يكن بعد ذلك يجزىء إلا ما وافق الشرع المستقر، وبالله التوفيق».

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، ٢ / ٤٤٧ ـ ٤٤٨ / رقم ٩٥٥، وباب الخطبة بعد العيد، ٢ / ٤٥٣ / رقم ٩٦٥، وباب التبكير إلى العيد، ٢ / ٤٥٦ / رقم ٩٦٨، وباب كلام الإمام والناس في خطبة العيد، ٢ / ٤٧١ / رقم ٩٨٣، وكتاب الأضاحي، باب سنّة الأضحية، ١٠ / ٣ / رقم ٥٥٤٥، وباب قول النبي ﷺ لأبي بُردة: «ضَحِّ بالجذع من المعز، ولن تجزىء عن أحدٍ بعدك»، ١٠ / ١٢ / رقم ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، وباب الذّبح بعد الصلاة، ١٠ / ١٩ / رقم ٥٥٦٠، وباب من ذبح قبل الصّلاة أعاد، ١٠ / ٢٠ / رقم ٥٥٦٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب وقتها، ٣ / ١٥٥٢ / رقم ١٩٦١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأضاحي، باب ما جاء في الذّبح بعد الصلاة، ٤ / ٩٣ / رقم ١٥٠٨)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما يجوز من السن من الضحايا، ٣ / ٩٦ / رقم ٢٨٠٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الأضاحي، باب ذبح الضحية قبل الإمام، ٧ / ٢٢٢) عن البراء بن عازب مرفوعاً.

(2) وهي الآية والحديثان، والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـ مما لم ينص فيه على التخصيص ـ عام. (د).

﴿لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فقرر الحكم في مخصوص ليكون[1] عاماً في الناس، وتقرير[2] صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد؛ لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة[3].

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض[4] ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس؛ لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع، فما لزم عنه مثله، ولا أعني بذلك[5] ما كان نحو الولايات وأشباهها؛ من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة، والنقابة، والكتابة، والتعليم للعلوم وغيرها؛ فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به؛ فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها؛ فالتكليف عام لا خاص،

---

(١) إلا أن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعي عام؛ فالآية وإن كانت صيغتها خاصة لا عامة؛ إلا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل، ولا يتوهم أنها خصوصية. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «وتقرر».

(٣) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ٨٢ و٤٤٣ وما بعدها)، والمسألة الخامسة من كتاب «الأدلة الشرعية».

(٤) في (ط) زيادة بعدها: «دون البعض».

(٥) أي: ولا أعني بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات؛ كالولايات... إلخ؛ فإنها داخلة في القاعدة، وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها؛ كغيرها من سائر التكاليف؛ فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط؛ فتعتبر عامة بهذا المعنى، ولو قال: «ولا يخرج عن ذلك ما كان.. إلخ»؛ لكان أوضح. (د).

[وبسقوطه أيضاً عام لا خاص] من جهة القدرة أو عدمها لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، وكذٰلك الأمر في كل ما كان مُوهماً للخطاب الخاص؛ كمراتب[1] الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين، وغير ذٰلك.

فصل

وهٰذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة:

ـ **منها**: أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع؛ فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ـ إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور؛ فأرشدنا ذٰلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس، وتأيد بعمل الصحابة رضي الله عنهم؛ فانشرح الصدر لقبوله، ولعل هٰذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هٰذا إن شاء الله.

ـ **ومنها**: أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذٰلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذٰلك[2] بما يحكي عن بعضهم أنه سئل عما يجب في زكاة كذا؛

---

(1) تقدم له أن الناس في ذٰلك على ضربين: مسقط لحظوظه، وآخذ لها على وجهها الشرعي، أي؛ فليس الأول مخاطباً بما لم يخاطب به الثاني، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة. (د).

(2) أي: يصلحونه ويربونه.

فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا؛ فالكل لله، وأما على مذهبكم؛ فكذا وكذا، وعند ذٰلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهٰذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً، ولٰكن روح المسألة الفقه في الشريعة[1]؛ حتى يتبين ذٰلك، والله المستعان.

ومن ذٰلك أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيره؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها؛ فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور؛ فقد ذكر نحو هٰذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه[2]، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي، وهٰذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن

---

(١) وما تقدم له في مراتب الإيغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق. (د).

(٢) نقل المصنف عن مالك أنه سئل عن قوم يقال لهم الصوفية يأكلون كثيراً ثم يأخذون في القصائد ثم يقومون فيرقصون. فقال مالك: أصبيان هم؟ قالا: لا. أمجانين هم؟ قال: لا، قوم مشايخ عقلاء. فقال مالك: ما سمعتُ أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هٰذا إلا أن يكون مجنوناً أو صبيّاً. ثم قال المصنف: «إن ذٰلك من البدع المحرمات الموقعة في الضلالة المؤدية إلى النار، والعياذ بالله».

انظر: «المعيار المعرب» (١١ / ٣٩ وما بعدها)، و«منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية» (ص ١٨٨)، و«فتاوى الشاطبي» (ص ١٩٣)، و«ترتيب المدارك» (٢ / ٥٣ ـ ٥٤).

التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص[1]، وأصل هٰذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم؛ فليُعتَنَ به، وبالله التوفيق.



---

(1) دس هٰذه المقالة بعض الزنادقة وسعى في ترويجها الفساق من المدعين للولاية؛ حتى يجدوا مسرح الشهوات واسع المجال بعيد ما بين الجوانب، وانطلت هٰذه الدسيسة على كثير من الأغبياء؛ فطرحوا من أيديهم أن يزنوا سيرة المدعي للولاية بميزان الشريعة، ومما ساعد على انتشار هٰذه الضلالة الهادمة لقانون الشرع أن بعض المنتسبين للعلم يهابون التعرض لكل من ادعى الولاية بحاله أو مقاله، وما هو إلا ضعف البصيرة، وقلة الرسوخ في العلم بحقائق الدين التي يضمحل أمامها كل باطل، وتسقط تجاهها كل دعوى مزيفة. (خ).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٣٢ - ٤٤٦، ١١ / ١٧٠ - ١٧١، ٢٢٥ - ٢٢٧)، وتعرض شيخ الإسلام ابن تيمية إلى بسط ما أجمله المصنف في «درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنة النبوية» و«الصفدية» وغيرها.

المسألة العاشرة

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ إلا ما خُص به، كذلك المزايا والمناقب[1]؛ فما من مزية أعطيها رسول الله ﷺ سوى ما وقع استثناؤه إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجاً[2]؛ فهي عامة كعموم التكاليف، بل قد زعم ابن العربي أن سنة الله

---

(١) المزايا: جمع مزية، وهي في كل شيء التمام والكمال، ويقال: له عندي مزية؛ أي: فضيلة ومنزلة ليست لغيره، والمناقب: جمع منقبة، وهي المفخرة ضد المثلبة. (ماء / ص ٢٠١).

(٢) ما من نبي إلا وهو سلالة قومه وخلاصة عنصرهم؛ كما تخرج زهرة من غصن شجرة، أو جوهرة من بطن حجر؛ فهو جامع لأشتات محاسنهم، طاهر من أدناسهم، فإن لكل قوم محاسن ومساوىء مختلفة كما ترى ذلك في أنواع خلق الله تعالى، وهذا هو أقرب من سنن الفطرة كما هو أولى بالحكمة، ولذلك ترى النبي سبق إليه من قومه أكرمهم وأطهرهم، ومن ها هنا فضل السابقين من المؤمنين، كأن الله تعالى أطلع نوراً من الأفق، فأشرق أولاً على أعلى الشواهق ثم الأقرب فالأقرب، وأنزل ماء من السماء فأخضرت من الأرض أولاً أخصبها؛ فهكذا تتنبه الأمة في ذات نبيها، ثم في ذوات الصديقين والشهداء والصالحين منهم وأتباعهم، فإذا كمل وتم زمان النماء جمع الحب وألقى العصف في النار.

ومن ها هنا تبينت لك حكمة الصبر الشديد للنبي وأصحابه لكيلا يبقى في الكافرين والمنافقين من فيه مثقال حبة من الإيمان، فإذا محص الله المؤمنين أهلك الكافرين، وفي هذا التمحيص أيضاً يخرج من بين المؤمنين من دخل فيه بغير نور، وصرح بذلك القرآن في غير موضع، وتفصيل منه في باب المعجزات.

فإذا كان النبي سلالة قومه كان هو وقومه كمرآتين على جانبيك، ترى بعضهم في بعض؛ فإن رأيت أن النبي على غاية علو الهمة وسعة التدبير تيقنت أن قومه أحرار أذكياء، وهكذا إن علمت من قومه أحسن أخلاقه، تيقنت أن نبيهم جامع لها، وهذا يعطيك مفتاحاً لفهم سيرة أمة ونبيها؛ فتستدل من بعضهما إلى بعض، ثم تستدل بذلك في فهم شريعة أمة؛ لأنها تنزل حسب استعداد الأمة كما قال تعالى في سورة المائدة بعد ما ذكر إنزال التوراة والإنجيل والقرآن: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ =

جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، ثم ذكر من ذٰلك أمثلة.

وما قاله يظهر في هٰذه الملة بالاستقراء.

أما أولاً؛ فالوراثة العامة[1] في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولٰكن الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام؛ إذ قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وهٰذا واضح؛ فلا نطول به.

وأما ثانياً؛ فقد ظهر ذٰلك من مواضع كثيرة، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً:

أحدها: الصلاة من الله تعالى؛ فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٦].

وقال في الأمة: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ الآية [الأحزاب: ٤٣].

= [المائدة: ٤٨] حسب عموم سنته كما جاء في آخر سورة الأنعام: **﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم﴾** [الأنعام: ١٦٥]؛ فلا يبتلي الله الأمة إلا فيما آتاهم، فلذٰلك جعل شرائع كل أمة حسب حالها، ومن هٰذه الجهة اختلافهم، وجاءت أكمل الشرائع لأكمل الأمم، أفاده الفراهي في «القائد إلى العقائد» (ص ١٣٣ - ١٣٤).

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٠٢) زيادة بعدها: «في الاستقراء».

وقال: ﴿ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٧].

والثاني: الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ﴾ [الضحى: ٥].

وقال في الأمة: ﴿ لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ ﴾ [الحج: ٥٩].

وقال: ﴿ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [المائدة: ١١٩].

والثالث: غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى: ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح: ٢].

وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة: هنيئاً مريئاً؛ فما لنا؟ فنزل[1]: ﴿ لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ [الفتح: ٥]؛ فعم ما تقدم وما تأخر.

---

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ٧ / ٤٥٠ - ٤٥١ / رقم ٤١٧٢) ثني أحمد بن إسحاق ثنا عثمان بن عمر أخبرنا شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً﴾، قال: الحديبية. قال أصحابه: هنيئاً مريئاً، فما لنا؟ فأنزل الله ﴿ليدخل المؤمنين والمؤمنات جناتٍ تجري من تحتها الأنهار﴾.

قال شعبة: فقدِمتُ الكوفة فحدَّثتُ بهذا كلِّه عن قتادة، ثم رجعتُ؛ فذكرتُ له، فقال: أما ﴿إنا فتحنا لك﴾؛ فعن أنس، وأما «هنيئاً مريئاً»؛ فعن عكرمة.

وأخرجه هكذا من طريق عثمان بن عمر البيهقي في «الدلائل» (٤ / ١٥٧).

وأخرجه مختصراً دون ذكر سبب النزول الذي أورده المصنف البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾، ٨ / ٥٨٣ / رقم ٤٨٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١٣ / رقم ١٧٨٦) من طرق عن قتادة.

وأخرجه الإسماعيلي من طريق حجاج بن محمد عن شعبة، وجمع في الحديث بين أنس وعكرمة، وساقه مساقاً واحداً، أفاده ابن حجر في «الفتح» (٧ / ٤٥١). =

وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢].

وقال في الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

وهو الوجه الرابع.

= قلت: وساقه مساقاً واحداً عن شعبة خالد الحذاء، كما عند النسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٣٠٤ / رقم ٥٢٢)، وحرمي بن عمارة؛ كما في «المستدرك» (٢ / ٤٥٩)، وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٧٠) من طريق محمد بن جعفر غندر عن شعبة، وذكره كما عند المصنف عن عكرمة مرسلاً، واختلف عليه فيه؛ فرواه بعضهم عنه بسياقة واحدةٍ دون تفصيل، كما تراه عند ابن جرير (٢٦ / ٧٠)، واختلف على معمر فيه؛ فرواه ابن ثور عنه عن قتادة مرسلاً، كما عند ابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٧٠)، وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٣ / ٢٢٥) ـ ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة الفتح، رقم ٣٢٦٣)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٩٧)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٣٢٢ / رقم ٦٤١٠ ـ الإحسان) عن معمر عن قتادة عن أنس مساقاً واحداً، فيه المذكور عند المصنف.

وكذا ساقه مطولاً مع سبب النزول المذكور جماعة عن قتادة عن أنس؛ منهم: سعيد بن أبي عروبة كما عند أحمد في «المسند» (٣ / ٢١٥)، وابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٦٩)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٥٦).

والحكم بن عبدالملك؛ كما عند «المستدرك» (٢ / ٤٦٠).

وهمام بن يحيى؛ كما عند أحمد في «المسند» (٣ / ١٣٤، ٢٥٢)، والواحدي في «الوسيط» (٤ / ١٣٥ ـ ١٣٦)، و«أسباب النزول» (٢٥٦)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ١٥٨).

واختلف على هٰؤلاء فيه، وأخرجه مسلم في «صحيحه» عن بعضهم مختصراً دون ذكر سبب النزول، وما أرى الأمر إلا على النحو الذي فصّله الإمام البخاري، وقد قدَّمناه، والتفصيل في الكتب التي أُفردت عن المدرج مثل كتاب الخطيب البغدادي وابن حجر العسقلاني؛ كما ذكر هو في «الفتح» (٧ / ٤٥١).

والخامس: الوحي وهو النبوة، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٣]، وسائر ما في هٰذا المعنى، ولا يحتاج إلى شاهد، وفي الأمة: «الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة وأربعين جزءً من النبوّة»[2].

---

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر؛ يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح، ثم جاء الوحي بعدها، ومجموع ذٰلك مع الوحي ثلاث وعشرون سنة على قول، أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة؛ فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءً من ستة وأربعين جزءً من زمن النبوة والوحي؛ فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ إلى هٰذه الأجزاء والرؤيا جزء منها؛ فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءً من نبوة الوحي مهما صغر هٰذا الجزء؛ لأن للنبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة، وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق، ولٰكنه لم يأت في ذٰلك بمقنع، وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد؛ فإن كلامنا في شرح هٰذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة، وكونه لم يثبت أن رؤيا الأنبياء كذٰلك لا يضر؛ لأننا نحمل الحديث على رؤياه ﷺ التي سبقت الوحي، وكانت كفلق الصبح، ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوي فيها سائر الخلق لا يظهر. (د).

قلت: اعتنى الزركشي في بيان مفردات الأجزاء المذكورة من النبوّة، فقال في «البحر المحيط»(١/ ٦٢): «وقد اجتهدتُ في تحصل الستة والأربعين ما هي؛ فبلغتُ منها إلى الآن اثنين وأربعين، وقد ذكرتُها في كتاب «الوصف والصفة»، وأنا في طلب الباقي»، وهٰذا يدل على صحة ما ذكره المصنف؛ فتأمل، وورد ابن حجر في «فتح الباري» (١٢ / ٣٦٤ وما بعدها) - وذكر فيه (١٢ / ٣٦٦ - ٣٦٧) الوجوه الستة والأربعين؛ فراجع كلامه فإنه مهم ومفيد - ما اعتمده (د)؛ فانظر كلامه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة، ١٢ / ٣٧٣ / رقم ٦٩٨٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الرؤيا، باب منه، ٤ / ١٧٧٤ / رقم ٢٢٦٤)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب في الرؤيا، ٤ / ٣٠٤ / رقم ٥٠١٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الرؤيا، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة، ٤ / ٥٣٢ / رقم ٢٢٧١)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التعبير، باب الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح، ٤ / ٣٨٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣١٦، ٣١٩) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

والسادس: نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردَّ إلى الكعبة[1]، وقال تعالى أيضاً: ﴿ تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ ﴾ [الأحزاب: ٥١]؛ لمّا كان قد حبِّب إليه النساء فلم يوقف[2] فيهن على عدد معلوم.

وفي الأمة قال عمر: «وافقت ربي في ثلاث». قلت: يا رسول الله! لو اتخذت مقام إبراهيم مصلًّى! فنزلت: ﴿ وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِۦمَ مُصَلًّى ﴾

---

(١) أخرج نحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ١ / ٥٠٢ / رقم ٣٩٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٠٧ - ٢٠٨ / رقم ٢٩٦٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القبلة، ١ / ٣٢٢ - ٣٢٣ / رقم ١٠١٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٧٤) عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) ليس موضوع الآية الإذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما إلى ذلك من تسريح من يشاء وإمساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير، وقد تابعه بعض الناظرين هنا أن الموضوع ما قاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب، وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال: «تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهن»، وأنه كان ﷺ إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها، هكذا نسبوا إليه، ولكنه على ما ترى في عداد الإكثار من الاحتمالات والنقول. (د).

وقال (خ): «ليس سبب الإذن له عليه الصلاة والسلام في التزوج بما فوق الأربع هو محبته للنساء، وإنما أذن له بذلك لمقاصد أخرى كتأكيد الصلة بينه وبين أقاربهم وعشائرهن، وإن يتلقين عنه أحكام الشريعة ولا سيما الأحكام العائدة إلى النساء ما لا يطلع عليه إلا الأزواج، وتعدد زوجاته عليه السلام مما يقوم بها شاهد من شواهد صدقه؛ فإنهن مع كثرتهن لم يشهدن من حاله في السر إلا ما يطابق استقامته وإرشاداته العلنية، ونحن نرى من يدعي الصلاح كاذباً لا يلبث أن تنكشف سريرته ويفتضح أمره في الغالب على أيدي من يلابسه في بيته من الأزواج أو الخادمات».

[البقرة: ١٢٥]، وقلت: يا رسول الله! يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأنزل الله آية الحجاب. قال: وبلغني معاتبة النبي ﷺ بعض نسائه؛ فدخلت عليهن فقلت: إن انتهيتُن أو لَيُبَدِّلَنَّ الله رسوله خيراً منكن. فأنزل الله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾ الآية[1][التحريم: ٥].

وحديث التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي ﷺ أن زوجي ظاهر مني، وقد طالت صحبتي معه، وقد ولدت له أولاداً؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «قد حرمتِ عليه». فرفعت رأسها إلى السماء، فقالت: إلى الله أشكو حاجتي إليه. ثم عادت، فأجابها، ثم ذهبت لتعيد الثالثة؛ فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا[2]﴾ الآية [المجادلة: ١].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القِبلة، ١ / ٥٠٤ / رقم ٤٠٢، وكتاب التفسير، باب قوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾، ٨ / ١٦٨ / رقم ٤٤٨٣، وباب في سورة الأحزاب، ٨ / ٥٢٧ / رقم ٤٧٩٠، وباب في سورة التحريم، ٨ / ٦٦٠ / رقم ٤٩١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٥ / رقم ٢٣٩٩) مختصراً عن عمر.

(٢) ذكر هٰذا البغوي في «معالم التنزيل» (٥ / ٣٢٣)، والواحدي في «الوسيط» (٤ / ٢٥٩) من غير إسناد.

وأصله عند البخاري في «الصحيح» (كتاب التوحيد، باب ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾، ١٣ / ٣٧٢) معلقاً عن عائشة مختصراً.

ووصله النسائي في «المجتبى» (٦ / ١٦٨)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٠٦٣)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٠٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٨١)، وابن جرير في «التفسير» (٢٨ / ٥ ـ ٦)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٧٣) بسياقٍ فيه تفصيل نحو المذكور وليس فيه: «قد حرمت عليه»، وإسناده صحيح.

ولهٰذا التفصيل شواهد من حديث خويلة ـ أو خولة ـ بنت ثعلبة، أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٢٢١٤، ٢٢١٥)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤١٠ ـ ٤١١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ١٠٧ ـ ١٠٨ / رقم ٤٢٧٩ ـ الإحسان)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٤٦)، وابن جرير في =

ومن هٰذا كثير لمن تتبع .

ونـزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت؛ إذ قالت: وأنـا حينئـذ أعلم أني بريئة، وأن الله مُبرِّئي ببراءتي، ولٰكن والله ما ظننت[1] أن الله منزلٌ في شأني وحياً يُتلى، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى، ولٰكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها[2].

= «التفسير» (٢٨ / ٥)، والطبراني في «الكبير» (١ / رقم ٦١٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٨٩، ٣٩١) بسندٍ ضعيف، فيه معمر بن عبدالله وهو مجهول.

ولـه شاهـد من حديث ابن عباس، أخـرجه البزار في «المسند» (رقم ١٥١٣ - زوائده)، والطبراني في «الكبير» (١١ / رقم ١١٦٨٩)، وابن جرير في «التفسير» (٢٨ / ٣ - ٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٩٢)، وذكره مفصلاً، وفيه أبو حمزة الثمالي، وزاد في متن الحديث ما خالف فيه الثقات، وهو ليّن.

وأخرجه من حديث ابن عباس مختصراً دون تعيين للرجل ولا للمرأة: أبو داود في «السنن» (رقم ٢٢٢٣)، والنسائي في «المجتبى» (٦ / ١٦٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ١١٩٩)، وابن ماجـه في «الـسـنن» (رقم ٢٠٦٥)، وابن الجـارود في «المنتقى» (رقم ٧٤٧)، والحـاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٠٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٨٦) بسندٍ حسن، وحسنه ابن حجر في «الفتح» (٩ / ٣٤٣)، وليس في هٰذه الروايات جميعاً «قد حرمت عليه»، وفي بعضها نحو التفصيل الوارد.

وأخرجه باللفظة المذكورة عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٧٧) عن عكرمة مرسلاً، وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٣٧٩) عن عمران بن أبي أنس مرسلاً، ولٰكن وردت فيه هٰذه اللفظة على لسـان المـظاهر، وكذا وردت في حديث ابن عباس من رواية أبي حمزة الثمالي عنه، وهو الأشبه، والله أعلم.

(١) في (ط): «ما كنتُ أظنّ. . .».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهٰذا سبحانك﴾، ٨ / ٤٥٤ / رقم ٤٧٥٠) في آخر حديث الإفك الطويل، وقد أفرده يوسف بن عبدالهادي في جزء مفرد، وهو مطبوع.

وقال هلال بن أمية: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فلَيُنزلن الله ما يبرىء ظهري من الحد. فنزل[1]: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ الآية [النور: ٦]، وهٰذا خاص بزمان رسول الله ﷺ لانقطاع الوحي بانقطاعه.

والسابع: الشفاعة؛ قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

وقد ثبتت[2] شفاعة هٰذه الأمة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس: «يشفع في مِثل رَبيعة ومُضَر»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿**ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين**﴾، ٨ / ٤٤٩ / رقم ٤٧٤٧)، وغيره ضمن حديث طويل عن ابن عباس.

(٢) في (د): «ثبت».

(٣) الشفاعة لمثل ربيعة ومضر ثابتة في غير حديث، أحسنها وأصحها ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٢٦ / رقم ٢٤٣٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، ٢ / ١٤٤٣ ـ ١٤٤٤ / رقم ٤٣١٦)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٦٩، ٤٧٠ و٥ / ٣٦٦)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٥ / ٢٦)، والطيالسي في «المسند» (٢ / ٢٢٩ ـ التحفة)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٣٢٨)، وابن خزيمة في «التوحيد» (٣١٣)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٧٠، ٧١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٦ / ٣٧٦ / رقم ٧٣٧٦ ـ الإحسان)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (٣ / ١٩٦)، والمزي في «تهذيب الكمال» (١٤ / ٣٥٩ ـ ٣٦٠) عن عبدالله بن أبي الجَدْعاء مرفوعاً: «ليدخُلَنَّ الجنَّة بشفاعةِ رجلٍ من أمَّتي أكثر من بني تميم»، **وإسناده صحيح على شرط مسلم**.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (٣٥١)، والطبراني في «الكبير» (٨ / ١٦٩) عن أبي أمامة مرفوعاً: «ليدخلنّ الجنة بشفاعة رجلٍ ليس بنبيّ مثل الحيين: ربيعة ومضر»، ورجاله رجال الصحيح، وفيه عبدالرحمٰن بن ميسرة، وهو مقبول كما في «التقريب»، وقد توبع، تابعه أبو غالب حزور، أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨ / ٣٣٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٨٧)؛ **فإسناده حسن**، وكذا قال العراقي فيما نقل عنه المناوي في «فيض القدير» (٤ / ١٣٠). =

«أئمَّتُكم شفعاؤكم»[1]، وغير ذٰلك.

= وهٰذا الرجل المبهم الثابتة له الشفاعة؛ قيل: إنه عثمان، وقيل: إنه أويس، ويدل على الثاني ما أخرجه علقمة بن مرثد في «زهد الثمانية من التابعين» (ص ٧٤) عن عمر مرفوعاً: «يدخل الجنة بشفاعة أويس مثل ربيعة ومضر»، وإسناده منقطع.

وما أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٣٣) عن ابن عباس مرفوعاً: «سيكون في أمتي رجل يقال له: أويس بن عبدالله القرني، وإنّ شفاعته في أمتي مثل ربيعة ومضر»، وإسناده واهٍ، فيه وهب بن حفص، كل أحاديثه مناكير غير محفوظة، وهو متهم بالوضع، انظر: «تاريخ بغداد» (١٣ / ٤٨٨)، و«اللسان» (٦ / ٢٣٤).

وما أخرجه أحمد في «الزهد» (٣٤٣، ٣٤٤) عن الحسن مرفوعاً: «ليخرجن من النار بشفاعة رجل ما هو بنبيّ أكثر من ربيعة ومضر». قال الحسن: «وكانوا يرونه أنه عثمان رضي الله عنه، أو أويس القرني رضي الله عنه»، وفي رواية أخرى: «قال هشام: فأخبرني حوشب عن الحسن؛ قال: هو أويس القرني».

وأخرج الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٣٩) من مرسل الحسن أنه عثمان أيضاً، وترى ذٰلك مبسوطاً في ترجمته في «تاريخ دمشق»، والله الموفّق.

والخلاصة الحديث صحيح من غير ذكر تعيين أويس، والله أعلم.

(١) قال العراقي «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٧٥ - مع شرحه «إتحاف السادة»): «أخرجه الدارقطني والبيهقي، وضعّف إسناده من حديث ابن عمر، والبغوي وابن قانع والطبراني في «معاجمهم»، والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه، وهو منقطع، وفيه يحيى بن يعلى الأسلمي، وهو ضعيف».

قلت: أورد العراقي هٰذا عند قول الغزالي: «قال ﷺ: أئمتكم شفعاؤكم إلى الله...».

وحديث ابن عمر أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٨٧ - ٨٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٩٠) عن ابن عمر مرفوعاً: «اجعلوا أئمّتكم خياركم؛ فإنهم وفدُكم فيما بينكم وبين الله عزّ وجل».

قال البيهقي: «إسناده ضعيف»؛ قلت: فيه حسين بن نصر لا يعرف، قاله ابن القطان؛ كما في «نصب الراية» (٢ / ٢٦)، وعمر بن يزيد القاضي منكر الحديث؛ كما في «الكامل» (٥ / ١٦٨٧) لابن عدي، وسلام بن سليمان ضعيف، وعامّة ما يرويه لا يتابع عليه، وانظر: «الأحكام =

والثامن: شرح الصدر، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ الآية [الشرح: ١].

وقال في الأمة: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

والتاسع: الاختصاص بالمحبة؛ لأن محمداً حبيبُ الله، ثبت ذٰلك في الحـديث؛ إذ خرج عليه الصلاة والسلام، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون؛ فقال بعضهم: عجباً! إن الله اتخذ من خلقه خليلاً، وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى، كلَّمه الله تكليماً. وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه. وقال آخر: آدم اصطفاه الله. فخرج عليهم فسلَّم وقال: «قد سمعتُ كلامكم وعجبكم، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذٰلك، وموسى نجيُّ الله وهو كذٰلك، وعيسى روحُ الله وهو كذٰلك، وآدم اصطفاه الله وهو كذٰلك، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حاملُ لواءِ الحمدِ يومَ القيامة ولا فخر، وأنا أوَّل شافعٍ وأنا أول مشفَّع ولا فخر،

= الوسطى» (١ / ٣٢٢ - ٣٢٣) لابن القطان.

وحـديث مرثـد أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٨٨)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٢٤٤ / رقم ٣١٧) - ومن طريقه أبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ١٩٧ / أ) -، والطبراني في «الكبير» (٢٠ / ٣٢٨ / رقم ٧٧٧)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٢٢)، وابن منده في «المعرفة» (٢ / ق ١٧٤ / ب) عن مرثد بن أبي مرثد الغنوي مرفوعاً: «إنْ سرَّكم أن تُقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم؛ فإنهم وفودكم فيما بينكم وبين ربكم عز وجل».

وإسناده ضعيف، قال الدارقطني: «إسناد غير ثابت، وعبدالله بن موسى ضعيف».

قلت: وكـذا من روى عنـه وهو يحيى بن يعلى الأسلمي، وبه أعله العراقي كما تقدم، والهيثمي في «المجمع» (٢ / ٦٤)، والقاسم الشامي لم يدرك مرثد، على ما بسطه ابن حجر في «الإصـابـة»، وإليه أشار العراقي بقوله: «وهو منقطع»؛ **فالحديث ضعيف غير صحيح**، وقد تابع المصنِّف الغزالي في إيراده باللفظ المذكور، وهٰذا قصور منه؛ عفى الله عنا وعنه.

وأنا أول من يحرِّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لي فيُدخلنيها ومعي فقراءُ المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأوَّلين والآخرين ولا فخر»[1].

وفي الأمة: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ الآية [المائدة: ٥٤].

وجاء في هٰذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذٰلك، وهو العاشر.

وأنه أكرم الأولين والآخرين، وقد جاء في الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ، ٥ / ٥٨٧ - ٥٨٨ / رقم ٣٦١٦) - وقال: «هٰذا حديث غريب»، والدارمي في «السنن» (١ / ٢٦)، وابن مردويه - كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٥٧٣) - عن ابن عباس بإسناد ضعيف؛ فإنه من طريق زمعة بن صالح عن سلمة بن وهرام عن عكرمة به، ورواية زمعة عن سلمة ضعيفة، ضعف زمعة أحمد ويحيى وأبو حاتم وغيرهم، وقال أبو زرعة: «واهي الحديث»، وقال البخاري: «يخالف في حديثه، تركه ابن مهدي أخيراً».

انظر: «التاريخ الكبير» (٣ / ٤٥١)، و«الجرح والتعديل» (٣ / ٦٢٤)، و«الضعفاء الكبير» (٢ / ٩٤)، و«تاريخ ابن معين» (رقم ٣٠١ - رواية الدوري)، و«أسئلة ابن طهمان» (رقم ٦٢)، و«الضعفاء والمتروكين» (٢ / ٧٥٩) لأبي زرعة، و«تهذيب الكمال» (٩ / ٣٨٦).

ومع هٰذا؛ فقد وثَّقه ابن معين مرَّة، فقال في «تاريخه» (رقم ٥٥٣ - رواية الدوري): «صويلح الحديث»، وقال ابن عدي: «ربما يهم في بعض ما يرويه، وأرجو أن حديثه لا بأس به»، وروى له مسلم مقروناً بمحمد بن أبي حفصة؛ فهو بين الأمر في الضعفاء، وروايته عن سلمة بن وهرام ضعيفة، قال عبدالله بن أحمد في «العلل» (رقم ٣٤٧٩) عن أبيه: «روى عنه زمعة أحاديث مناكير، أخشى أن يكون حديثه حديثاً ضعيفاً»، وقال ابن عدي في ترجمة (سلمة): «أرجو أنه لا بأس بروايات الأحاديث التي يرويها عنه غير زمعة». وذكره ابن حبان في «الثقات» (٦ / ٣٩٩)، وقال: «يعتبر بحديثه من غير رواية زمعة بن صالح عنه».

فالحديث ضعيف، ولبعضه شواهد في «الصحيح» وغيره.

وهو الحادي عشر.

والثاني عشر: أنه جعل شاهداً على أمته، اختص[1] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام.

وفي القرآن الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

والثالث عشر: خوارق العادات معجزات وكرامات للنبي ﷺ، وفي حق الأمة كرامات، وقد وقع الخلاف: هل يصح أن يتحدَّى الوليُّ بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا؟ وهٰذا الأصل شاهد له، وسيأتي بحول الله [وقدرته][2].

والرابع عشر: الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره[3] من الفضائل؛ ففي القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، وسميت أمته الحمادين.

والخامس عشر: العلم مع الأمية[4]، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢].

وقال: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ الآية [الأعراف: ١٥٨].

---

(١) غير ظاهر مع آية: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ قال المفسرون: هو نبيهم؛ إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته بخلاف الأمم السابقة؛ فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم، وهو بعيد من كلامه. (د).

(٢) سقط من (ط).

(٣) في (ط): «وبغيرها».

(٤) العلم مع الأمية فيه ﷺ واضح، وهو إحدى معجزاته، والآيات صريحة فيه، وأمية الأمة تصرح بها الآيات، لٰكن أين في الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية، والمدلول عليه في مثل آية: ﴿فآمنوا بالله. . .﴾ إلخ العلم الذي هو الإيمان ولواحقه، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام. (د).

وفي الحديث: «نحن أمَّةٌ أمِّية لا نحسُب ولا نكتب»(١).

والسادس عشر(٢): مناجاة الملائكة؛ ففي النبي ﷺ ظاهر، وقد روي في بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه كان يكلمه الملك؛ كعمران بن الحصين(٣)، ونقل عن الأولياء من هٰذا.

والسابع عشر: العفو قبل السؤال، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وفي الأمة: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا(٤) عَنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

والثامن عشر: رفع الذكر، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤].

وذكـر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلمة الأذان؛ فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوَّهاً به، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير.

وجـاء في بعض الأحاديث عن موسى عليه الصلاة والسلام؛ أنه قال:

---

(١) مضى تخـريجـه (١ / ٥٦)، والحديث في «الصحيحين» عن ابن عمر بلفظ: «إنا أمّة... » بتقديم «نكتب» على «نحسب».

(٢) هٰذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً. (د).

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب جواز التمتع، ٢ / ٨٩٩ / رقم ١٢٢٦ بعد ١٦٧) عن عمران؛ قال: «وقد كان يسلِّم عليَّ حتى اكتويتُ، فتُرِكْتُ، ثم تركتُ الكيَّ فعاد».

وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٩ / ١١)، وابن أبي أسامة والدارمي ـ كما في «الإصابة» (٣ / ٢٦ ـ ٢٧) ـ، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٩ / ١٤٦ ـ ١٤٧ / رقم ١٠٣)، وعزاه للبخاري، ولم يعزه له المزي في «تحفة الأشراف» (رقم ١٠٨٤٦).

(٤) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله، وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام؛ فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟ (د).

«اللَّهم اجعلني من أمَّة أحمد»[1] لما وجد في التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم [2].

والتاسع عشر: أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله[3]، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾[الأحزاب: ٥٧] [هي عند طائفة بمعنى أن الذين يؤذون رسول الله لعنهم الله].

وفي الحديث: «من آذاني؛ فقد آذى الله»[4].

---

(١) أخرجه أبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٥٤)، وأبو نعيم في «الدلائل» (ص ٣٠ ـ ٣١) عن الربيع بن النعمان عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مطوّلاً، وفيه المذكور.

قال أبو نعيم عقبه: «وهٰذا الحديث من غرائب حديث سهيل، لا أعلم أحداً رواه مرفوعاً إلا من هٰذا الوجه، تفرد به الربيع بن النعمان وبغيره من الأحاديث عن سهيل، وفيه لين».

قلت: وله طرق كثيرة كما بيّنتهُ بإسهابٍ في تعليقي على رسالة ابن قيم الجوزية «الفوائد الحديثية» وهي مطبوعة، وأصحها ما أخرجه أبو الحسين بن المنادي في «متشابه القرآن العظيم» (ص ٢٢) بسندٍ حسن عن ابن عباس، وأخرجه أيضاً ابن أبي حاتم في «تفسيره» ـ كما في «الإتقان» (١ / ١٨٥) ـ بسندهما إلى قتادة؛ قال: حدثنا رجال من أهل العلم، وذكره. وإسناده صحيح إلى قتادة.

(٢) كما تراه في «الجواب الصحيح» (٣ / ٣١٣ وما بعدها)، و«هداية الحيارى» (٦١ وما بعـدها)، و«أعلام النبوة» (ص ١٢٨ وما بعدها) للماوردي، و«محمد نبي الإسلام» (ص ٧ وما بعدها) لمحمد عزت الطهطاوي، و«إظهار الحق»، و«نبوة محمد في الكتاب المقدس»، و«محمد في التوراة والإنجيل والقرآن»، و«الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها» (الفصل الأول، الباب الأول، ص ٥٠ ـ ٨٩) لهدى مرعي.

(٣) لم يذكـر المـوالاة في الأمـة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه، ولو قال: «ومفهوم من آذى لي ولياً. . . إلخ؛ أن من والى لي ولياً. . . إلخ»؛ لأكمل المطلوب. (د).

(٤) قطعة من حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب منه، ٥ / ٦٩٦ =

وفي الحديث: «من آذى لي ولياً؛ فقد بارزني بالمحارَبة»[1].

وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله.

وتمام العشرين: الاجتباء؛ فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧].

وفي الأمة: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق[2].

= / رقم ٣٨٦٣) ـ وقال: هذا غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ـ، وأحمد في «المسند» (٤ / ٨٧ و٥٤ / ٥٤، ٥٧)، و«الفضائل» (رقم ١، ٣)، وابنه عبدالله في «زياداته على الفضائل» (رقم ٢، ٤)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٩٩٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٦ / ٢٤٤ / رقم ٧٢٥٦ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ٣٢١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٢٨٧)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٩ / ١٢٣)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٨٦٠)، والضياء المقدسي في «جزء النهي عن سبّ الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب» (رقم ٣، ٤ ـ بتحقيقي) عن عبيدة بن أبي رائطة عن عبدالله بن عبدالرحمٰن ـ وفي بعض طرق عبدالرحمٰن بن زياد أو عبدالرحمٰن بن عبدالله ـ عن عبدالله بن المغفَّل مرفوعاً، أوله: «الله الله في أصحابي...».

وإسناده ضعيف، تابعيّه مجهول، لم يرو عنه عبيدة بن أبي رائطة، ولم يوثقه غير ابن حبان في «الثقات» (٥ / ٤٦).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢) وغيره ضمن حديث إلٰهيّ.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوّة، ٤ / ١٧٨٢ / رقم ٢٢٧٦) وغيره عن واثلة بن الأسقع مرفوعاً: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».

وفي «مسند أحمد» (٦ / ٢٥) وغيره: «وأنا العاقب، وأنا النبي المصطفى».

وقال في الأمة: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢].

والحادي والعشرون: التسليم من الله؛ ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام[1].

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ﴾ [النمل: ٥٩].

﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة: «اقْرَأ عليها السلام من ربِّها ومنِّي»[2].

والثاني والعشرون: التثبيت عند توقع التَّفلُّت البشريّ، قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٤].

---

(١) ورد ذٰلك في حديث عند أبي الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ٦١٠) عن سعيد المقبري عن عائشة رفعته: «يا عائشة! لو شئتُ لسارت معي جبال الذهب، جاءني مَلَكٌ، فقال: إن ربَّك يقرأ عليك السلام...».

وإسناده ضعيف، فيه أبو معشر سيء الحفظ، وسعيد لم يسمع من عائشة.

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله عنها، ٧ / ١٣٤ / رقم ٣٨٢٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها، ٤ / ١٨٨٧ / رقم ٢٤٣٢) عن أبي هريرة؛ قال: أتى جبريل النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! هٰذه خديجة قد أتت معها إناء فيه إدامٌ أو طعام أو شراب؛ فإذا هي أتتك **فاقرأ عليها السلام من ربِّها ومني**، وبشرها ببيتٍ في الجنَّة من قَصَبٍ، لا صخب فيه ولا نصب».

وأخرجه أيضاً بنحوه في (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**يريدون أن يبدّلوا كلام الله**﴾، ١٣ / ٤٦٥ / رقم ٧٤٩٧)، إلا أن فيه: «فأقرِئها من ربِّها السلام».

وفي الأمة: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

والثالث والعشرون: العطاء من غير مِنة[١]، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣].

وقال في الأمة: ﴿ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦].

والرابع والعشرون: تيسير القرآن عليهم، قال تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ . فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ . ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩]، قال ابن عباس: علينا أن نجمعه في صدرك، ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، علينا أن نبينه على لسانك.

وفي الأمة: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].

والخامس والعشرون: جعل السلام عليكم مشروعاً في الصلاة؛ إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين[٢].

والسادس والعشرون: أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرؤوف الرحيم، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم.

والسابع والعشرون: أمر الله تعالى بالطاعة لهم، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]،

---

(١) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هٰذا المعنى؛ فيحل وجه بدل وجه. (د).

(٢) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث؛ فالصالح من أمته مندرج من باب أولى. (د).

وهم الأمراء والعلماء.

وفي الحديث: «مَن أطاعَ أميرِي؛ فقد أطاعني»[1].

وقال: «مَن يُطِعِ الرسولَ؛ فقد أطاعَ اللهَ»[2].

والثامن والعشرون: الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان؛ كقوله تعالى: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١ ـ ٢].

وقوله: ﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢].

﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].

وفي الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

والتاسع والعشرون: العصمة من الضلال بعد الهدى[3]، وغير ذٰلك من

---

(١) هو قطعة من الحديث الآتي.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله والرسول**﴾، ١٣ / ١١١ / رقم ٧١٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ٣ / ١٤٦٦ / رقم ١٨٣٥).

(٣) على هٰذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في «المصابيح» وصححه الترمذي «ما ضل قوم بعد هدي كانوا عليه؛ إلا أوتوا الجدل»، ثم قرأ هٰذه الآية: ﴿**ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون**﴾؛ إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب؛ فإن حديث: «لا تجتمع أمتي...» إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة، وآية: ﴿**إلا عبادك منهم المخلصين**﴾ =

وجوه الحفظ العامة؛ فالنبي ﷺ قد عصمه الله تعالى من ذٰلك كله.

وجاء في الأمة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1].

= ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين، وحديث: «احفظ الله» لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية، وحديث: «ما أخاف عليكم أن تشركوا» متوجه لمجموع الأمة وجمهورها، وإلا؛ فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده ﷺ، ولٰكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعنى بذٰلك الحديث؛ فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدي لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الإفراد، وعبارته مطلقة ومحتملة، والإفراد في قوله: «احفظ الله» لا يقتضي أن يكون شاملاً للأفراد وإن كان الظاهر منه هٰذا المعنى، وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة، وإذا تم ما قلناه؛ لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره. (د).

وقال (خ): «هٰذه حقيقة جلية، ومن نراه يتخبط في ريب الإلحاد وقد نبت في بيت إسلامي؛ فلأنه لم يأخذ عقائد الدين وآدابه على بينة وأسلوب حكيم، وإنما سمى نفسه أو سماه آباؤه مسلماً، وليس المقلد في أصل الدين على بصيرة وهدى حتى يكون انحلال عقيدته شكاً بعد يقين وضلالاً بعد هدى».

(1) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ٢ / ١٣٠٣ / رقم ٣٩٥٠)، وابن أبي عاصم في «السنة» (١ / ٤١ / رقم ٨٤)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ١٠٥ / رقم ١٥٣)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٣)، وأفاد ابن حجر أن الدارقطني أخرجه في «الإفراد» عن أنس مرفوعاً بلفظ: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة».

وإسناده واهٍ، فيه معان بن رفاعة، لين الحديث، كثير الإرسال، وأبو خلف الأعمى البصري متروك، ورماه ابن معين بالكذب.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٦ ـ ١١٧) من طريق آخر عن أنس، وفيه مبارك ابن سحيم، قال الحاكم: «ممن لا يمشي في هٰذا الكتاب، لٰكن ذكرته اضطراراً».

وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٣) من طريق آخر عن أنس بلفظ: «إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة»، وإسناده ضعيف، فيه مصعب بن إبراهيم، وهو منكر الحديث.

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ٤ / ٤٦٦ / رقم ٢١٦٧)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٥ ـ =

. . . .

= ١١٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٣٢٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٥٤)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٦٢٣)، وابن حزم في «الإحكام» (٤ / ١٩٢)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٩) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي ـ أو قال: أمة محمد ﷺ ـ على ضلالة»، قال الترمذي: «هٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان».

قلت: وكذا قال الدارقطني في «علله»، وزاد: «ليس بالقوي، يتفرد بما لا يتابع عليه».

والراوي عنه هنا المعتمر بن سليمان، وقد اختلف عليه فيه من سبعة أوجه سردها الحاكم، وقال: «لا يسعنا أن نحكم عليها كلها بالخطأ ولا الصواب»، وقال: «وقد كنتُ أسمع أبا علي الحافظ يحكم بالصواب لقول من قال: عن المعتمر عن سليمان بن سفيان المدني...»، وهٰذا الذي صوبه البخاري والترمذي والدارقطني، وتبعهم ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٠ ـ ١١١)، وسليمان ضعيف كما قدّمنا.

وأخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٢٣٣)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤٤٠) ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٦) ـ، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٩٢)، والداني في «الفتن» (ق ٤٥ / ب) عن أبي مالك الأشعري مرفوعاً: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال... » آخرها: «وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وإسناده ضعيف؛ لأنه منقطع شريح بن عبيد لم يسمع من أبي مالك الأشعري، وبهٰذا أعله الزركشي في «المعتبر» (ص ٥٨)، وابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ٣٥) بقوله: «في إسناد هٰذا الحديث نظر»، وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ١٤١): «وفي إسناده انقطاع»، وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٢) من طريق آخر عن أبي مالك واسمه كعب بن عاصم بإسنادٍ فيه سعيد بن زربي وهو منكر الحديث، وفيه عنعنة الحسن البصري، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٦) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يجمع الله أمتي ـ أو قال: هٰذه الأمة ـ على الضلالة أبداً».

وفيه إبراهيم بن ميمون، قد عدّله عبدالرزاق وأثنى عليه، وعبدالرزاق إمام أهل اليمن، وتعديله حجة، ووثق ابنَ ميمون أيضاً ابنُ معين.

وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٢٠٨) عن سمرة مرفوعاً: «إنَّ أمتي لا تجتمع =

. . . .

= على ضلالة».

وإسناده ضعيف، فيه أبو عون الأنصاري مقبول، وعتبة بن أبي حكيم صدوق يخطىء كثيراً، وبقية مدلس وقد عنعن.

وأخرجه ابن أبي خيثمة في «تاريخه الكبير» ـ كما قال الزركشي في «المعتبر» (ص ٦١) ـ، وأحمد في «المسند» (٦ / ٣٩٦)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٢١٧١)، ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٥ ـ ١٠٦)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ٧٥٦ / رقم ١٣٩٠) عن أبي بصرة الغفاري مرفوعاً: «سألتُ ربي عز وجل أربعاً؛ فأعطاني ثلاثاً، ومنعني واحدة، سألتُ الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة؛ فأعطانيها». وإسناده ضعيف فيه راوٍ مبهم، وسائر رجاله ثقات.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (رقم ١٣٣٧٣) في سورة الأنعام عن الدورقي عن ابن عُليَّة عن يونس بن عبيد عن الحسن البصري مرسلاً.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٥٠٦ ـ ٥٠٧)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٦٧)، واللالكائي في «السنة» (رقم ١٦٢، ١٦٣)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٤ ـ ١١٥) عن أبي مسعود البدري بألفاظ منها: «فإن الله لا يجمع أمة محمد ﷺ على ضلالةٍ».

وإسناده صحيح موقوف، رجاله رجال الشيخين، وحسنه ابن حجر، وقال الزركشي في «المعتبر» (ص ٦٢): «وحديث أبي مسعود رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، وذكرها من طرقٍ وضعفها، والظاهر وقفه على أبي مسعود».

ثم قال: «واعلم أنّ طرق هٰذا الحديث كثيرة، ولا يخلو من علّة، وإنما أوردتُ منها ذٰلك ليتقوَّى بعضها ببعض»، ثم قال: «ومن شواهده ما في «الصحيحين» [«صحيح البخاري» (رقم ١٣٦٧، ٢٦٤٢)، و«صحيح مسلم» (رقم ٩٤٩)] عن أنس؛ قال: مُرَّ على النبي ﷺ بجنازةٍ فأثنوا عليها خيراً؛ فقال: «وجبت». ثم مرّ بأخرى فأثنوا شرّاً؛ فقال: «وجبت». فقيل: يا رسول الله! لِمَ قلتَ لهٰذا وجبت ولهٰذا وجبت؟ قال: «شهادة القوم المؤمنون شهداء الله في الأرض»، وفي لفظ لمسلم: «من أثنيتم عليه خيراً؛ وجبت له الجنة، ومن أثنيتم عليه شرّاً؛ وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض (ثلاثاً)».

وجاء: «احفظ الله يحفظك»[1].

وفي القرآن: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٣] تفسيره في قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

وفي قوله: «وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي ولٰكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها»[2].

وتمام الثلاثين: إمامة الأنبياء؛ ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمَّ بالأنبياء؛ قال: «وقد رأيتُني [في] جماعة من الأنبياء... فحانت الصلاة فأمَمْتُهم»[3].

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان: «إن إمام هٰذه الأمة منها، وإنه يصلي مؤتماً بإمامها»[4].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣١٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب ما يُحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١ / ٢٤٣ ـ ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٦) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

(٣) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدّجال، ١ / ١٥٦ ـ ١٥٧ / رقم ١٧٢) عن أبي هريرة مرفوعاً، وفيه: «وقد رأيتُني في جماعةٍ من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي، فإذا رجل ضَرْبٌ جَعْدٌ كأنه من رجال شنوءة، وإذا عيسى ابن مريم عليه السلام قائم يصلي، أقربُ الناس به شبهاً عُروةُ بن مسعود الثقفي، وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي، أشبه الناس به صاحبُكم ـ يعني: نفسه ـ؛ فحانت الصلاة فأممتهم».

قلت: وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، ٦ / ٤٩١ / رقم ٣٤٤٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم حاكماً بشريعة نبيّنا محمد ﷺ، ١ / ١٣٦ ـ ١٣٧ / رقم ١٥٥ بعد ٢٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم فيكم؟» لفظ الشيخين. =

ومن تتبع الشريعة وجد من هٰذا كثيراً [مجموعه] يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة، والحمد لله على ذٰلك.

فصل

وهٰذا الأصل ينبني عليه قواعد:

ـ **منها**: أن جميع ما أعطيته هٰذه الأمة من المزايا والكرامات، والمكاشفات والتأييدات وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة من مِشكاة نبينا ﷺ، لٰكن على مقدار الاتباع؛ فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة[1] نبوته، كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق.

ولعل قائلاً يقول: قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على يدي النبي ﷺ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم؛ كفرار الشيطان من ظل

= وفي لفظ لمسلم (برقم ١٥٥ بعد ٢٤٥): «وأمّكم»، وفي لفظ (برقم ١٥٥ بعد ٢٤٦): «فأمّكم منكم»، وفيه: «قال ابن أبي ذئب ـ بعض رواته ـ: تدري ما أمّكم منكم؟ قلت (الوليد بن مسلم): تُخبرني. قال: «فأمّكم بكتاب ربكم تبارك وتعالى وسنة نبيِّكم ﷺ».

فليس في هٰذا «وأنه يصلي مؤتمّاً بإمامها».

نعم، ورد في «صحيح مسلم» (رقم ١٥٦) عن جابر مرفوعاً: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، قال: فينزل عيسى ابن مريم ﷺ؛ فيقول أميرهم: تعال صلِّ بنا. فيقول: لا، تكرمةَ الله هٰذه الأمةَ».

وهٰذا الأمير في هٰذه الرواية هو الإمام في الرواية الأولى، وهو المهدي بن عبدالله الحسيني، قاله أبو ذر ابن سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ١٣٧)، وانظر لزاماً تعليقنا عليه.

(١) في (ماء / ص ٢٠٣): «واسطة»، وفي (ط): «وساطة النبوّة».

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته الشيطان[1]، وقال لعمر: «ما سلكتَ فجّاً إلا سلَكَ الشيطانُ فجّاً غير فجك»[2].

وجاء في عثمان بن عفان رضي الله عنه: «أن ملائكة السماء تستحي منه»[3]، ولم يرد مثل هٰذا بالنسبة إلى النبي ﷺ.

وجاء في أُسيد بن حضير وعباد بن بشر: «أنهما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فافترق النور معهما»[4]، ولم يؤثر مثل ذٰلك عنه عليه الصلاة والسلام.

إلى غير ذٰلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي ﷺ.

فيقال: كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء[5] أو ينقل إلى يوم القيامة من

---

(١) سيأتي لفظه وتخريجه في التعليق على (ص ٤٤١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، ٦ / ٣٣٩ / رقم ٣٢٩٤، وكتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القُرشيّ العدوي رضي الله عنه، ٧ / ٤٠ / رقم ٣٦٨٣، وكتاب الأدب، باب التبسم والضحك، ١٠ / ٥٠٣ / رقم ٦٠٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٣ - ١٨٦٤ / رقم ٢٣٩٦) عن سعد بن أبي وقاص ضمن حديث طويل في آخره: «والذي نفسي بيده؛ ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجّاً إلا سلك فجّاً غير فجك». لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «غير ذٰلك».

(٣) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن عائشة، وذكرت قصته، وفي آخرها، «فقال رسول الله ﷺ: ألا أسْتَحي من رجلٍ تستحي منه الملائكة؟»، وأخرجه أحمد في «المسند» بألفاظ (١ / ٧١ و٦ / ٦٢، ١٥٥، ٢٨٨).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب منقبة أسيد بن حضير وعباد ابن بشر رضي الله عنهما، ٧ / ١٢٤ ـ ١٢٥ / رقم ٣٨٠٥) عن أنس رضي الله عنه بلفظ: «إنّ رجلين خرجا من عند...».

(٥) في (ط): «والعلماء».

الأحـوال والخـوارق والعلوم والفهوم وغيرها؛ فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي ﷺ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلي قد تختص[1] بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإنْ لم يتَّصف بها الكلي من جهة ما هو كلي[2]، ولا يدل ذٰلك على أن للجزئي مزية على الكلي، ولا أن ذٰلك في الجزئي خاص به لا تعلق له بالكلي، كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي[3]؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته؛ فكذٰلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي ﷺ؛ فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته.

والدليل على صحة ذٰلك أن شيئاً منها لا يحصل إلا على مقدار الاتِّباع والاقتداء به[4]، ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال

---

(١) أي: إن جزئيات الكلي تمتـاز بمشخصـات تليق بهٰـذه الجزئيات؛ فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر ببادي الرأي أنها أمور غير داخلة في كلي كرامات الرسول ـ؛ فالواقع ليس كذٰلك، بل هي جزئيات من كليته، وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان، وفي فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة؛ فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه، ولٰكنه قد يكر عليه؛ فلا ينجو منه في بعض الغفلات؟ (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٠٣): «قلت: وانظر إلى أصل الشجرة وما يتفرع منه، وما يظهر في الفرع من ورق وشوك وثمر».

(٣) لعل الصواب: «لا يكون جزئياً إلا بكلي». (د).

قلت: المـذكـور متّجـه، ولا داعي للتصـويب المـذكـور؛ إذ الكلي يتكون من مجموع الجزئيات؛ فتأمل.

(٤) ليس هٰذا على إطلاقه، قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٢٨٣): «ومما ينبغي أن يعرف أن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها ضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوّي إيمانه ويسدّ حاجته، ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنياً عن ذٰلك؛ فلا يأتيه مثل ذٰلك لعلوّ درجته وغناه عنها لا لنقص ولايته، ولهٰذا كانت هٰذه الأمور في التابعين أكثر =

لم تكن المتابعة شرطاً فيها، ويتبين هٰذا بالمثال المذكور في شأن عمر.

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه، وذٰلك حفظ من الوقوع في حبائله وحملِه إياه على المعاصي، وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول ﷺ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق، ولا حاجة إلى تقرير هٰذا المعنى هنا؛ فتلك النقطة الخاصة بعمر من هٰذا البحر.

وأيضاً؛ فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة، وقد زادت مزية النبي ﷺ فيه خواص:

ـ منها: أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام: ﴿هَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾[1] [ص: ٣٥]، ولم يقدر عمر على شيء من ذٰلك.

= منها في الصحابة، بخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدي الخلق ولحاجتهم، فهٰؤلاء أعظم درجة»، وقرر أيضاً في (١١ / ٣٢٣) أن عدم الخوارق لا تضر المسلم في دينه، ولا ينقص ذٰلك من مرتبته عند الله، بل قد يكون عدم ذٰلك أنفع له في دينه، وانظر غير مأمور: «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٢٩ ـ ٣٢ و٤٩٩ ـ ٥٠٠ و١١ / ٢٠٢، ٢٠٤ ـ ٢٠٨، ٢١٢ ـ ٢١٥، ٢٧٥ وبعدها، ٣٢٢ وما بعدها).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ووهبنا لداود سليمان﴾، ٦ / ٤٥٧ / رقم ٣٤٢٣، وكتاب التفسير، باب ﴿هب لي ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي﴾، ٨ / ٥٤٦ / رقم ٤٨٠٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز لعن الشيطان في أثناء الصلاة، ١ / ٣٨٤ / رقم ٥٤١) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إنَّ عفريتاً من الجنّ تفلّت عليَّ البارحة ـ أو كلمة نحوها ـ ليقطع عليَّ الصلاة؛ فأمكنني الله منه، وأردتُ أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد؛ حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم؛ فذكرتُ قول أخي سليمان ﴿ربِّ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي﴾؛ فردَّه خاسئاً» لفظ البخاري.

ـ **ومنها**: أن النبي عليه الصلاة والسلام اطَّلع على ذٰلك من نفسه[1] ومن عمر[2] ولم يطلع عمر على شيء منه.

ـ **ومنها**: أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه.

وأما منقبة عثمان؛ فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي ﷺ، بل نقول: هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها.

وأيضاً؛ فإن ذٰلك لعثمان لخاصية كانت فيه وهي شدة حيائه، وقد كان النبي ﷺ أشدّ الناس حياءً، وأشدّ[3] حياء من العذراء في خِدرها[4]، فإذا كان الحياءُ أصلها؛ فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال.

وعلى هٰذا الترتيب يجري القول في أُسيد وصاحبه؛ لأن المقصود بذٰلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء[5]، بل كان لا يحجب بصره ما هو أكثف من حجاب الظلمة، فكان يرى

(١ و٢) أي: في شأنه ﷺ وفي شأن عمر. (د). (٣) في (ط): «أو أشد».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٢، وكتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، ١٠ / ٥١٣ / رقم ٦١٠٢، وباب الحياء، ١٠ / ٥٢١ / رقم ٦١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ، ٤ / ١٨٠٩ / رقم ٢٣٢٠) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.

(٥) أخرج تمام في «الفوائد» (رقم ١٤٣٠ ـ ترتيبه)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٣٤) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٧٤ ـ ٧٥)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ١١٨ / رقم ٢٦٦) ـ، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ٢٧١ ـ ٢٧٢)، ومكيّ المؤذّن في «حديثه» (٢٣٦ / ١)، والضياء المقدسي في «المنتقى من حديث أبي علي الأوقي» (١ / ٢) ـ كما في «السلسلة الضعيفة» (رقم ٣٤١) ـ من طريق زهير بن عبَّاد الرُّوَّاسي عن عبدالله بن المغيرة عن المعلّى بن هلال =

من خلفه كما يرى من أمامه[1]، وهٰذا أبلغ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به، على أن ذٰلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته [من][2] بعده وفي زمانه.

فهٰذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه[3]، والأخذ لهٰذه الأمور من

عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ قالت: «كان رسول الله ﷺ يرى في الظُّلمة كما يرى في الضَّوْء».

وإسناده ضعيف جدّاً، قال البيهقي: «هٰذا إسناد فيه ضعف»، وقال ابن الجوزي: «لا يصح».

المعلّى بن هلال اتفق النُّقادُ على تكذيبه؛ كما قال ابن حجر، والراوي عنه عبدالله بن محمد بن المغيرة، قال أبو حاتم: «ليس بقويّ»، وقال ابن يونس: «منكر الحديث»، وقال العقيلي: «يحدث بما لا أصل له»، كذا في «اللسان» (٣ / ٣٣٢)، وأورد الذهبي في «الميزان» (٢ / ٤٨٧ - ٤٨٨) في ترجمته جملة من الأحاديث منها المذكور، ثم قال: «قلت: وهٰذه موضوعات»، وضعَّف هٰذا الحديث ابن دحية في كتابه «الآيات البيِّنات»، قاله المناوي في «فيض القدير» (٥ / ٢١٥).

قلت: ونقل تضعيفه فيه عن ابن بشكوال؛ كما قال ابن الملقن في «غاية السُّول في خصائص الرسول ﷺ» (ص ٢٩٩).

وعزاه السيوطي في «الخصائص الكبرى» (١ / ٦١) لابن عساكر، وهو في «تاريخه» مرسلاً، وفيه بعض المجاهيل، أفاده شيخنا الألباني.

وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٧٥) بسندٍ فيه جماعة مجهولون عن مغيرة بن مسلم عن عطاء عن ابن عباس؛ قال: «كان رسول الله ﷺ يرى بالليل في الظلمة كما يرى بالنهار من الضوء». وقال: «ليس بالقويّ».

ووردت قصة تدلّ على وهاء هٰذا الحديث، ولٰكنها من القصص التي لا تثبت؛ كما تراه في هامش «غاية السول» (ص ٤٧٢).

(٢) سقط من (ط).

(١) سيأتي تخريجه (ص ٢٧٤)، وهٰذا خاص به ﷺ في الصلاة فحسب.

(٣) الأحسن من هٰذا الذي قرره المصنف ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٣٩٨): «ليس كل عمل أورث كشوفاً أو تصرّفاً في الكون يكون أفضل من العمل =

جهته لا على الجملة؛ فربما يقع للناظر فيها ببادىء الرأي إشكال، ولا إشكال فيها بحول الله» وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية.

فصل

ومن الفوائد في هٰذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يـدي أحد؛ فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته؛ فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل؛ فغير صحيحة، وإن ظهر ببادىء الرأي أنها كرامة؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة[1]، بل منها ما يكون كذٰلك، ومنها ما لا يكون كذٰلك[2].

وبيان ذٰلـك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم[3] والتَّقرُّبات بالصِّناعة الفلكيَّة والأحكام النجومية قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة، وهي كلها ظلمات

= الذي لا يورث كشفاً وتصرفاً، فإن الكشف والتصرف إن لم يكن مما يستعان به على دين الله وإلا كان من متاع الحياة الدنيا، وقد يحصل ذٰلك للكفار من المشركين وأهل الكتاب، وإن لم يحصل لأهل الإيمان الذين هم أهل الجنة، وأولٰئك أصحاب النار؛ ففضائل الأعمال ودرجاتها لا تتلقى من مثل هٰذا، وإنما تتلقَّى من دلالة الكتاب والسنة...».

وقال: «إن تفضيل العمل على العمل قد يكون مطلقاً، مثل تفضيل أصل الدين على فرعه، وقـد يكون مقيِّداً؛ فقد يكون أحد العملين في حق زيد أفضل من الآخر، والآخر في حق عمرو أفضل، وقد يكونان متماثلين في حق الشخص، وقد يكون المفضول في وقت أفضل من الفاضل، وقد يكون المفضول في حق من يقدر عليه وينتفع به أفضل من الفاضل في حق من ليس كذٰلك».

(1) في الأصل: «كرامة».

(2) انظر نحوه في «النبوَّات»، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» (ص ٦٢ وما بعـدهـا)، والمـواطن المـذكورة آنفاً من المجلد الحادي عشر من «مجموع الفتاوى»، و«مدارج السالكين» (١ / ٤٧ ـ ٤٨)، و«قطر الولي» (ص ٢٥٣)، و«التنكيل» (٢ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(3) في الأصل: «الهمة».

بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع؛ لأنه إن كان ذٰلك بدعاء مخصوص؛ فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران[1] في الكواكب، ولا التمس سعودها أو نحوسها، بل تحرى مجرَّد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله واللجأ إليه، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها؛ إذ قال: «أصبحَ مِن عِبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ»[2] الحديث، وإن تحرى وقتاً أو دعا [إلى تحرِّيه][3]؛ فلسبب بريء من هٰذا كله؛ كحديث التنزل[4]، وحديث اجتماع الملائكة طرفي النهار[5]، وأشباه ذٰلك.

---

(١) في الأصل: «قرار».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» في مواطن، منها (كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام النَّاس إذا سلَّم، ٢ / ٣٣٣ / رقم ٨٤٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٣ ـ ٨٤ / رقم ٧١) من حديث زيد بن خالد، ومضى الحديث (١ / ٢٠١).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجّد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ٣ / ٢٩ / رقم ١١٤٥، وكتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، ١١ / ١٢٨ ـ ١٢٩ / رقم ٦٣٢١، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**يريدون أن يبدِّلوا كلام الله**﴾، ١٣ / ٤٦٤ / رقم ٧٤٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، ١ / ٥٢١ / رقم ٧٥٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلةٍ إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلثُ الليل الآخرُ، فيقولُ: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفِر له».

(٥) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، ٢ / ٣٣ / رقم ٥٥، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٦ / ٣٠٦ / رقم ٣٢٢٣، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه**﴾، ١٣ / ٤١٥ / رقم ٧٤٢٩، وباب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة، ١٣ / ٤٦١ / رقم ٧٤٨٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة =

والدعاء أيضاً عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص، أعني الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التي لم يعهد مثلها فيما تقدم، وكذلك الأدعية التي لا تجد مساقها في متقدم الزمان ولا متأخره، ولا مستعمَلِ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح، والتي روعي فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم مما لم يقل به غيرهم، وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل؛ فذلك غير ثابت النقل، ولا تجد له أصلاً، بل أصل ذلك حال حكمي وتدبير فلسفي لا شرعي، هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلاً به؛ فليس بدليل على الصحة، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح، بل قد يوصل بالسحر والعين إلى أمثال ذلك، ولا يكون شاهداً على صحته، بل هو باطل صرف، وتعد محض، وهذا الموضع مزلَّة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص؛ فَلْتُنَبَّه له.

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي ﷺ حذّر وبشّر وأنذر، وندب[1]، وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة؛ كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على

= عليهما، ١ / ٤٣٩ / رقم ٦٣٢) عن أبي هريرة مرفوعاً: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم ربُّهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلُّون، وأتيناهم وهم يصلُّون».

(١) أي: إنه ﷺ رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض، ونذارة لآخر، وتصرفات في بعض الشؤون، وهكذا؛ فمن فعل مثله ﷺ كان على صواب في عمله، وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة، ولذا قال: «فمن اختص بشيء. . . إلخ» وقوله: «شرط ذلك»؛ أي: الآتي في المسألة التالية. (د).

طريق من الصواب[1]، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع، لكن مع مراعاة شرط ذلك، ومن الدليل على صحته زائداً إلى ما تقدم أمران:

أحدهما: أن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك أمراً ونهياً، وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته؛ فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره، ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات، وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام.

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبدالله بن عمر في رؤياه الملكين[2] وقولهما له: «نعمَ الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ»؛ فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة[3].

---

(1) أسهب ابن القيم في الكلام على حجيَّة (الفراسة)، وذكر أمثلة كثيرة على عمل الصحابة والتابعين بها، وذلك في أول كتابه «الطرق الحكمية»، انظره بتحقيقنا.

(2) أي: فقد رتب على رؤيا عبدالله نفسه ما رتب، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة، ولتراجع رواية البخاري في (كتاب الرؤيا، باب الأمن وذهاب الروع في المنام؛ ففيها أن ملكاً ثالثاً قال له: «لم ترع، نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة»؛ فليست من كلام الملكين، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية «أن عبدالله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة في الليل»، وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف؛ فليس بظاهر جعل قوله: «نعم. . . إلخ» مقولاً لقال ولا لقولهما إلا بتكلف. (د).

قلت: بل الأمر كما ذكر المصنف؛ كما في الموطنين الثاني والثالث في «صحيح البخاري» من الهامش الآتي.

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجُّد، باب فضل قيام الليل، ٣ / ٦ / رقم ١١٢١، ١١٢٢، وباب فضل من تعارَّ من الليل فصلّى، ٣ / ٤٠ / رقم ١١٥٧، وكتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ٧ / ٨٩ ـ ٩٠ / رقم ٣٧٣٨، =

وفي رواية: فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ عبداللهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ مِن الليل»[1].

وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «إني أراكَ ضعيفاً، وإني أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَولَّينَّ مالَ يتيم»[2].

وقوله لثعلبة بن حاطب وسأله الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَه خيرٌ من كثير لا تُطيقُه»[3].

= ٣٧٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ٤ / ١٩٢٧ - ١٩٢٨ / رقم ٢٤٧٩) عن حفصة بنت عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما، ٧ / ٩٠ / رقم ٣٧٤٠، ٣٧٤١، وكتاب التعبير، باب الإستبرق ودخول الجنة في المنام، ١٢ / ٤٠٣ / رقم ٧٠١٦، وباب الأمن وذهاب الرَّوع في المنام، ١٢ / ٤١٨ / رقم ٧٠٢٩، وباب الأخذ على اليمين في النوم، ١٢ / ٤١٩ / رقم ٧٠٣١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ٤ / ١٩٢٧ / رقم ٢٤٧٨) عن حفصة مرفوعاً.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ - ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، ومضى تخريجه (١ / ١٧٧).

(٣) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٨ / ٢٦٠ / رقم ٧٨٧٣)، و«الأحاديث الطوال» (٢٥ / ٢٢٥ - في آخر المعجم الكبير)، وابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٣٧٠ / رقم ١٦٩٨٧)، والبغوي في «تفسيره» (٢ / ٣١٢)، وأبو نعيم في «المعرفة» (٣ / ٢٧٢)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٢٥٢)، والبيهقي في «الدلائل» (٥ / ٢٨٩)، وابن عبدالبر في «الاستيعاب» (١ / ٢٠٤)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (١ / ٢٨٤)، وابن حزم في «المحلى» (١١ / ٢٠٨) عن أبي أمامة الباهلي رفعه، فيه معان بن رفاعة لين الحديث، وعلي بن يزيد الألهاني متروك؛ فإسناده ضعيف جدّاً، كما قال ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٧٧)، وضعَّفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٣٧٢)، وقال ابن حجر في «الفتح» (٣ / ٢٦٦): «حديث ضعيف لا يحتج =

وقال لأنس: «اللهم كثر مالَه وولدَه»[1].

ودل عليه الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحـد منهم، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم، وقال[2]: «لأعْطِينَّ الراية غداً رجلاً يفتح اللهُ على يديه»[3]؛ فأعطاها علياً رضي الله عنه؛ ففتح الله على يديه.

وقال لعثمان بن عفان: إنه «لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً، فإن أرادوك على خلعِه؛ فلا تخلعْه»[4].

= به»، وقال ابن حزم في «المحلى» (١١ / ٢٠٨): «وهٰذا باطل بلا شك»، وضعَّفها البيهقي بقوله: «في إسناده نظر»، والقرطبي في «تفسيره» (٨ / ٢١٠)، والذهبي في «تجريد أسماء الصحابة» (١ / ٦٦)، والهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٥)، وغيرهم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من زار قوماً فلم يُفطر عندهم، ٤ / ٢٢٨ / رقم ١٩٨٢، وكتاب الدعوات، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿وصلِّ عليهم﴾، ١١ / ١٣٦ / رقم ٦٣٣٤، وباب الدعاء بكثرة المال والولد مع البركة، ١١ / ١٨٢ / رقم ٦٣٧٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب منه، ٤ / ١٩٢٨ / رقم ٢٤٨٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب لأنس بن مالك، ٥ / ٦٨٢ / رقم ٣٨٢٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٣٠) عن أمّ سُلَيم (والدة أنس) وغيرهم.

(٢) هٰذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي، وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والإلهام، وأتى بها كذٰلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح (د).

(٣) أخـرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب، ٧ / ٧٠ / رقم ٣٧٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ٤ / ١٨٧٢ / رقم ٢٤٠٦) عن سهل بن سعد مرفوعاً.

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١١٤) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٨١ ـ عثمان) ـ عن عائشة، وفي مسندها خلافاً لما قاله ابن حجر في «أطراف مسند الإمام أحمد» =

فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّة ويروح في أخرى، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى، ثم قال آخر الحديث: «وأنتم اليومَ خيرٌ مِنكم يومئذ»(١).

= (٩ / ٢٩٧ / رقم ١٢٣٠٩): «وقع هٰذا في مسند عثمان»، ثنا محمد بن كناسة الأسدي ثنا إسحاق ابن سعيدعن أبيه؛ قال: بلغني أن عائشة قالت به، وهٰذا منقطع.

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٤٨ - ٤٩) - ومن طريقه ابن أبي عاصم في «السنة» (٢ / ٥٥٨ - ٥٥٩ / رقم ١١٧٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٥ / ٣٤٦ / رقم ٦٩١٥ - الإحسان) - ثنا زيد بن الحُباب عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد الدمشقي عن عبدالله بن قيس عن النعمان بن بشير عن عائشة.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٤٩) - ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٨ - ترجمة عثمان) - عن عبدالرحمٰن بن مهدي عن معاوية به، وفيه: «عبدالله بن أبي قيس».

وإسناده صحيح، رجاله رجال مسلم غير عبدالله بن قيس وهو اللخمي الشامي، وثقه ابن حبان في «الثقات» (٥ / ٤٥)، وروى عنه غير واحد، قال ابن حبان عقبه: «هٰذا عبدالله بن قيس اللخمي مات سنة أربع وعشرين ومئة، وليس هٰذا بعبدالله بن أبي قيس صاحب عائشة».

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٥ / ٦٢٨ / رقم ٣٧٠٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٧) من طرق عن معاوية بن صالح، وأحمد في «المسند» (٦ / ٨٦) - ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٦ - ترجمة عثمان) - من طريق الوليد بن سليمان، كلاهما عن ربيعة بن يزيد عن عبدالله - وتصحف في مطبوع «جامع الترمذي» إلى «عبدالملك»؛ فليصحح - بن عامر عن النعمان بن بشير به، وإسناده صحيح، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب»، وللحديث طرق أخرى، انظرها في «سنن ابن ماجه» (رقم ١١٢)، و«المستدرك» (٣ / ٩٩ - ١٠٠)، و«السنة» لابن أبي عاصم (رقم ١١٧٤، ١١٧٩، ١١٨٠)، و«تاريخ دمشق» (ص ٢٧٦ وما بعدها - ترجمة عثمان).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦٢٩ / رقم ٣٦٣١، وكتاب النكاح، باب الأنماط ونحوها للنساء، ٩ / ٢٢٥ / رقم ٥١٦١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب جواز اتخاذ الأنماط، ٣ / رقم ٣ / ١٦٥٠ / رقم ٢٠٨٣) عن جابر مرفوعاً: «هل لكم من أنماط؟ قلتُ: وأنى يكون لنا الأنماط؟ قال: أما وإنها =

. . . .

= ستكون لكم الأنماط»، والتتمة المذكورة عند المصنِّف في حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٤٧ / رقم ٢٤٧٦) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ من طريق هناد في «الزهد» (رقم ٧٥٧)، وإسناده ضعيف؛ كما في «الإصابة» (٣ / ٤٢١)، وهو من طريق ابن إسحاق، وقد صرح بالتحديث، وهو في القطعة المطبوعة من «سيرته» (١٧٤)، وعزاه ابن حجر في «المطالب العالية» (٣ / ١٥٧) لأبي يعلى، وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣١٤): «وفيه راوٍ لم يسمَّ، وبقية رجاله ثقات».

قلت: **إلا أن الحديث صحيح لشواهده الكثيرة**، منها: حديث واثلة بن الأسقع، أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٢٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٥٦٠)، وفي إسناده سليمان ابن حيان، مترجم في «الجرح والتعديل» (٤ / ١٠٦)، و «التاريخ الكبير» (٤ / ٨)، و «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٦٥٠ ـ ٦٥١)، ولم يذكروا فيه جرحاً ولا تعديلاً، ووقع في مطبوع «الحلية» تصحيف شنيع أوهم جامع «حديث خيثمة» (ص ١٩٠) أنه من حديث خيثمة بن سليمان الأطرابلسي، وكشفنا عن هٰذا الوهم في التعليق على «رجحان الكفة» (ص ٣٠٤) للسخاوي.

وحديث طلحة بن عمرو النَّصري، أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٧)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٦٦٨٤ ـ الإحسان)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (رقم ١٤٣٤، ١٤٣٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٢٧٧ ـ ٢٧٨)، وحماد بن إسحاق في «تركة النبي ﷺ» (ص ٥٨)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ١٥)، والبزار في «مسنده» (رقم ٣٦٧٣ ـ زوائده)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٨١٦٠، ٨١٦١)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٥٢٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٧٤) من طرق كثيرة عن داود بن أبي هند به، **وإسناده صحيح**.

وحديث سعد بن مسعود أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٧٥٩) وفيه الإفريقي عبدالرحمٰن بن أنعم وهو ضعيف، وسعد في صحبته اختلاف.

وحديث عروة بن الزبير أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١١٦)، ومن حديث أبيه الزبير أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٦٢٨ ـ ٦٢٩)، وفي إسنادهما موسى بن عبيدة الربذي، وهو ضعيف.

وآخر من مرسل قتادة أخرجه أحمد في «الزهد» (٣٧)، ومن مرسل سعد بن هشام أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٧٦٧). =

وأخبر بُملك معاوية ووصَّاه[1]، وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية[2]، وبأمراء

= ومن حديث إبراهيم بن محمد العبدري عن أبيه أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٠٠)، وفي سنده الواقدي.

قلت: في الأصل: «يوضع».

(١) المذكور عبارة القاضي عياض في «الشفا» (١ / ٦٥٦)، ويعتمد المؤلف عليه كثيراً في نقل الأحاديث، وقال السيوطي في «مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا» (رقم ٧٣٣): «البيهقي من طرق عن معاوية».

قلت: أخرج أحمد في «المسند» (٤ / ١٠١)، وابن أبي الدنيا وابن منده ـ كما في «البداية والنهاية» (٨ / ١٢٣) ـ عن سعيد بن عمرو بن العاص يحدث أن معاوية أخذ الإداوة بعد أبي هريرة؛ فبينا هو يوضىء رسول الله ﷺ رفع رأسه إليه مرة أو مرتين؛ فقال: «يا معاوية! إنْ ولِّيت أمراً؛ فاتَّق الله واعدل».

وهٰذا إسناد ضعيف؛ لأنه مرسل.

وأخرجه أبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٣٧٠ / رقم ٧٣٨٠) ثنا سويد بن سعيد عن عمرو ابن يحيى بن سعيد عن جده سعيد بن عمرو بن العاص عن معاوية به.

وهٰذا موصول؛ إلا أنه ضعيف لضعف سويد بن سعيد، قال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ٣٥٥ ـ ٣٥٦): «رواه أحمد واللفظ له، وهو مرسل، ورواه أبو يعلى فوصله فقال فيه: عن معاوية؛ قال: قال رسول الله ﷺ، والباقي بنحوه، ورواه الطبراني في «الأوسط» و«الكبير»، وقال في «الأوسط»: «. . . فأقبل، ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح».

قلت: رواية أحمد مرسلة، وقد صرح الهيثمي بذٰلك (٥ / ١٨٦)، ورواية أبي يعلى فيها سويد؛ فهي ضعيفة، وأفاد الهيثمي في «المجمع» (٥ / ١٨٦) أنَّ رواية الطبراني مختصرة عن عبدالملك بن عمير عن معاوية، وفيه إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر، وهو ضعيف، وقد وثِّق.

قلت: أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ١٤٨ ـ ط الهندية و٧ / ٢٨٠ ـ ط دار الفكر)، و«المسند» ـ كما في «المطالب العالية» (رقم ٤٠٨٥)، ومن طريقه قوام السنة في «الحجة» (٢ / ٣٧٦ / رقم ٣٧٨) ـ، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٤٤٦) عن إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر عن عبدالملك بن عمير به.

قال البيهقي عقبه: «إسماعيل بن إبراهيم هٰذا ضعيف عند أهل المعرفة بالحديث»، ثم =

. . . .

= قال: «غير أن لهٰذا الحديث شواهد»، وذكر مرسل سعيد بن عمرو بن العاص، وقال: «ومنها حديث راشد بن سعد عن معاوية مرفوعاً: «إنك إن اتبعت عورات الناس أو عثرات الناس أفسدتهم، أو كدتَ تفسدهم»».

قلت: الحديث الأخير أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٨٨٨، ٤٨٨٩)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٤٨)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٨٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٧٦٠ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ١١٨) بإسنادٍ صحيح باللفظ المذكور، وهو بعيد في شهادته للفظ المصنِّف، ولا يستلزم من عدم تتبع عورات الناس الإمارة عليهم، إلا أن يستشهد بلفظ حديث المقدام بن معدي كرب وأبي أمامة مرفوعاً: «إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم».

أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٨٨٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٧٨) بإسنادٍ حسن.

فبمجموع الحديثين يتأيَّد سياق البيهقي على أن المذكور أخيراً شاهدٌ غير الحديث الذي أورده المصنف وهو صحيح؛ فتأمَّل، والله أعلم.

وأخرجه قوام السنة في «الحجة» (رقم ٣٧٩) عن طريق الحسن عن معاوية رفعه: «أما إنك ستلي أمر أمتي من بعدي»، وفيه يحيى (بن غلاب عن أبيه، قال الذهبي في «المغني» (رقم ٧٠٣٠) وتبعه ابن حجر في «اللسان» (٦ / ٢٧٣): «ذكر خبراً موضوعاً في فضائل معاوية».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد، ١ / ٥٤١ / رقم ٤٤٧، وكتاب الجهاد، باب مسح الغبار عن الرأس في سبيل الله، ٦ / ٣٠ / رقم ٢٨١٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٥، ٢٢، ٢٨، ٩١) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «ويح عمار، تقتله الفئة الباغية».

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، ٤ / ٢٢٣٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٠٦، ٣٠٦ - ٣٠٧) من طريق أخرى عن أبي سعيد مرفوعاً: «بُؤس ابنِ سُمَيَّة، تقْتُلك الفئة الباغية». والحديث مشهور متواتر؛ كما نص عليه ابن عبدالبر في «الاستيعاب» (٢/٤٨١)، وابن حجر في «الإصابة» (٢/٥١٢). وانظر: «تالي التلخيص» (٢٥٤) للخطيب، وتعليقنا عليه.

يؤخرون الصلاة عن وقتها[1] ثم وصاهم كيف يصنعون، وأنهم سيلقون بعده أثرة، ثم أمرهم بالصبر[2] إلى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي؛ كقول أبي بكر: «إنما هما أخواكِ وأختاكِ»[3].

وقول عمر: «يا سارية! الجبل»[4]؛ فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف.

---

(1) يشيرَ المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق، ١ / ٣٧٨ - ٣٧٩) عن ابن مسعود ضمن حديث طويل فيه: «إنه ستكون عليكم أمراء يؤخِّرون الصلاة عن ميقاتها».

وأخرجه أحمد وابنه في «المسند» (١ / ٣٩٩ - ٤٠٠)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٨٦٥) عن ابن مسعود، وصرح برفعه، وإسناده قويٌّ على شرط مسلم.

(2) يشير إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب قول النبي ﷺ للأنصار: «اصبروا حتى تلقوني على الحوض»، ٧ / ١١٧ / رقم ٣٧٩٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم، ٣ / ١٤٧٤ / رقم ١٨٤٥) عن أسيد ابن حضير مرفوعاً: «إنكم ستلقون بعدي أثرة؛ فاصبروا حتى تَلْقَوْني على الحوض».

(3) قاله رضي الله عنه لابنته عائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقاً، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٨٣ - ٤٨٤ - رواية أبي مصعب و٢ / ٧٥٢ / رقم ٤٦٨ - رواية يحيى الليثي وص ٢٣٦ - رواية سويد بن سعيد - ط دار الغرب)، وإسناده صحيح، وانظر: «الاستذكار» (٢٢ / ٢٩٣ - ٢٩٥) لابن عبدالبر.

(4) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٣٧٠)، وأبو نعيم في «الدلائل» (رقم ٥٢٥ - ٥٢٨)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٨٦ - ترجمة عمر و٧ / ق ١٠ - ١٣ - ترجمة سارية)، واللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» (رقم ٢٥٣٧)، و«كرامات الأولياء» (رقم ٦٧)، وابن =

ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس، وقال: «أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا»[1].

وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان؛ فقال: مع أيهما كنت؟ قال: مع القمر. قال: «كنت مع الآية الممحوة، لا تلي [لي] عملاً أبداً»[2].

= الأعرابي في «كرامات الأولياء»، والدَّيْرعاقولي في «فوائده»، وحرملة في «حديث ابن وهب»، والدارقطني والخطيب في «الرواة عن مالك»، وابن مردويه؛ كما في «الإصابة» (٤ / ٩٨)، و«تخريج السخاوي للأربعين السلمية» (ص ٤٤ ـ ٤٦)، والسلمي في «أربعي الصوفية» (رقم ٥) بأسانيد بعضها حسن؛ كما قال الحافظ ابن حجر والسخاوي، وجوَّد بعضها ابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ١٣١)، وقال بعد أن أورده من طرق: «فهٰذه طرق يشدّ بعضها بعضاً».

وألف القطب الحلبي في صحته جزءً، قاله السيوطي في «الدرر المنتثرة» (رقم ٤٦١).

(١) أخرج أحمد في «المسند» (١ / ١٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٠) نحوه بسندٍ صحيح، وصححه السيوطي في «تحذير الخواص» (٢٣٣)، والهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٩)، وأفاد السيوطي أن ابن عساكر أخرج نحوه أيضاً (ص ٢٣٩)، والمذكور لفظ «الإحياء» (٣/٣٢٦).

(٢) حكاه أبو سعد الواعظ في كتابه «تفسير الأحلام الكبير» (ص ٢٦٢)، وأفاد صاحبه أن القصة وقعت لقاضي حمص مع عمر، وفي آخرها: «وصرفه عن عمل حمص؛ فقضى أنه خرج مع معاوية إلى صفّين؛ فقتل»، ثم ظفرتُ به مسنداً؛ فعزاه الحافظ ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٤٨) إلى أبي يعلى، قال: حدثنا غسان بن الربيع عن حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن مُحارب بن دِثَـار عن عمر به، ثم ظفرتُ به من طريق حماد عند ابن أبي الدنيا في «الإشراف» (رقم ٢٥٥). ورجـال إسناده ثقات؛ إلا أنَّ إسناده ضعيف، حماد سمع من عطاء قبل اختلاطه وبعده ولم يتميز حديثه؛ فتُرك، وفي سماع محارب من عمر نظر، انظر ترجمة (محارب) في «تهذيب الكمال» (٢٧ / ٢٥٥)، وتابع حماداً ابن فضيل، وعنه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ٢٤١ ـ ط دار الفكر)، ولٰكن فيه: «عن عطاء؛ قال: حدثني غير واحد أن قاضياً من قضاة أهل الشام أتى عمر بن الخطاب؛ فقال. . .» وذكر نحوه، ولم يعزه في «كنز العمال» (١١ / ٣٤٩ / رقم ٢١٧٠٩) إلا له. =

ويكثر نقل مثل هٰذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم، ولٰكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هٰذه الأمور، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً؛ فلنفرده بالكلام عليه، وهي:

* * * * *

= **فائدة**: طبع كتاب «تفسير الأحلام الكبير» منسوباً لابن سيرين وهو خطأ، وصوابه أنه لأبي سعد الواعظ، وكنتُ نفيتُ صحة نسبته لابن سيرين في كتابي: «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٧٥ وما بعدها)، وسردت أدلة على ذٰلك، ووقفتُ فيما بعد على اسم مؤلفه، وهو ممن يروي عن ابن جُميع الصيداوي وطبقته.

المسألة الحادية عشرة

وذٰلك أن هٰذه الأمور لا يصح أن تراعي وتعتبر؛ إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعيّاً ولا قاعدة دينية[1]؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان، وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه، وجميع ذٰلك لا يصح اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع، وذٰلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله ﷺ عام لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هٰذا، وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف، وإذا كان كذٰلك؛ فكل ما جاء من هٰذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة؛ فهو فاسد باطل.

ومن أمثلة ذٰلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر؛ فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: «لا تحكم بهٰذه الشهادة؛ فإنها باطل»؛ فمثل هٰذا من الرؤيا لا معتبرَ بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة؛ لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة[2]، وكذٰلك سائر ما يأتي من هٰذا النوع.

---

(١) انظر تقعيد ذٰلك والأدلة عليه في: «الاعتصام» (٢ / ١٥٣ ـ وما بعدها) للمصنف، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢ / ٢٢٦، ٢٢٧ و١٠ / ٤٧٣ ـ ٤٧٤ و١٣ / ٧٣ ـ ١٧٦ و٢٠ / ٤٥ و١١ / ٧٧، ٢٠٨ ـ ٢١٠ و٢٠ / ٤٢ ـ ٤٧)، و«شرح العقيدة الطحاوية» (ص ٤٩٨، ٥٠٠)، و«مدارج السالكين» (٣ / ٢٢٨)، و«شرح مراقي السعود» (٢٨٨)، و«أضواء البيان» (٤ / ١٥٩)، و«قطر الولي» (ص ٢٥٢)، و«الجامع لأخلاق الراوي» (١ / ٨٠)، و«الفروق» (٤ / ٢٤٤)، و«فتح الباري» (١٢ / ٣٨٨)، و«إرشاد الفحول» (٢٤٩)، و«قواعد التحديث» (ص ١٤٩)، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ١٤٦) للأشقر، و«مشتهى الخارف الجاني» (ص ٢٦٨).

(٢) انظر نص فتوى ابن رشد في «فتاويه» (١ / ٦١١ ـ ٦١٢)، ونقله عنه الونشريسي في «المعيار المعرب» (١٠ / ٢١٧ ـ ٢١٨)، وانظر في المسألة أيضاً: «البحر المحيط» (١ / ٦٢ ـ =

ومـا روي «أن أبـا بكـر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت»[1]؛ فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية لاحتمالها، فلعل الورثة رضوا بذلك، فلا يلزم منها خرم أصل.

وعلى هٰذا لو حصلت له مكـاشفـة بأن هٰذا المـاء المعيَّن مغصوب أو نجس، أو أن هٰذا الشاهد كاذب، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو، أو ما أشبه ذٰلك؛ فلا يصح له العمل على وفق ذٰلك ما لم يتعين سبب ظاهر؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، ولا ترك قبول الشاهد، ولا الشهادة[2] بالمال لزيد على حال؛ فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر؛ فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية، ولو جاز ذٰلـك؛ لجاز نقض الأحكام[3] بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها، وهٰذا غير صحيح بحال؛ فكذا ما نحن فيه.

وقد جاء في «الصحيح»: «إنكم تختصِمُون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ

= ٦٣) للزركشي، و«الاعتصام» للمصنف (١ / ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ـ ط رشيد رضا و١ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ـ ط ابن عفان)، وذكر فيه ما حكاه عن ابن رشد.

(١) وقعت له هٰذه الرؤيا مع صهيب؛ كما في «مصنف ابن أبي شيبة» (٧ / ٢٤٠ ـ ط دار الفكر)، وكذا أمضى عمر رؤيا في المنام؛ كما تراه في «مصنف عبدالرزاق» (٩ / ٢٤٢).

(٢) لعلها: ولا الحكم. (د).

(٣) أي: وإبطالها بعد صدورها من القاضي اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذي ينقض به الحكم غير صحيح؛ فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً، وقد يقال: إن نقض الأحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة؛ فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها؛ فالملازمة ممنوعة، أي أنه لا يلزم من التنحي عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذي صدر بالفعل بناء على هٰذه الشهادة لحصول الكشف، وذٰلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعليل للأحكام، كما أشار إليه المؤلف في موضع آخر. (د).

ألحنَ بحُجَّته مِن بعض، فأحكمَ له على نحوِ ما أسمعُ منه»[1] الحديث؛ فقيد الحكم بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذٰلك، وقد كان كثير من الأحكام التي تجري على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل، ولٰكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم[2]، وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه.

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت[3] عنده العدول بأمر يعلم خلافه؛ وجب عليه الحكم بشهادتهم إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه، هٰذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها الأمور، والقائل[4] بصحة حكم الحاكم بعلمه؛ فذٰلك بالنسبة إلى العلم

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب من أقام البيّنة بعد اليمين، ٥ / ٢٨٨ / رقم ٢٦٨٠، وكتاب الحيل، باب منه، ١٢ / ٣٣٩ / رقم ٦٩٦٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحُجَّة، ٣ / ١٣٣٧ / رقم ١٧١٣) عن أم سلمة مرفوعاً.

(٢) لا يقضي عليه الصلاة والسلام بمقتضى ما عرفه من طريق الباطن كما حكى القرآن عن الخضر عليه السلام حتى يكون للأمة في أخذه بالظاهر أسوة حسنة، والحكم بطريق الباطن غير الحكم بما علمه من طريق الرؤية أو السماع، وهٰذا هو الذي يعد بعضهم الحكم به من خصائصه عليه السلام، ويرى آخرون أنه طريق مشروع لغيره من القضاة؛ إما بإطلاق، وإما في مواضع مخصوصة، ولا يعارضه قوله عليه الصلاة والسلام: «فأقضي له على نحو ما أسمع»؛ فإنَّ التنصيص على السَّماع[1] لا ينفي حكمه [على] بعض الوقائع على حسب ما علم فيها بالطرق المعهودة من رؤية أو سماع، والحكم بالظاهر وإن لم يكن مطابقاً للواقع ليس بخطأ لأنه حكم بما أمر الله. (خ).

(٣) في (ط): «شهد».

(٤) قال ابن العربي في «كتاب الأحكام»: «اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام؛ هل يحكم بعلمه أم لا؟» (د).

(١) في الأصل: «إسماع».

المستفاد من العادات، لا من الخوارق، ولذلك لم يعتبره[1] رسول الله ﷺ وهو الحجة العظمى، وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً، قال: «ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشاشي[2] جزء في الرد عليه»، هذا ما قال، وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات، فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود، ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين؛ فهمَّ أن يأكل منها فنادته الشجرة: أن لا تأكل مني فإني ليهودي[3].

وعن عباس بن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدنو منها زجر عنها؛ فامتنع وخرج؛ فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج[4].

---

(١) أي: فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر. (د).

(٢) هو محمد بن أحمد رئيس الشافعية في وقته، كان يلقّب بالخبير لدينه وورعه وعلمه وزهده، توفي سنة (٥٠٧هـ)، له ترجمة في «السير» (١٩ / ٣٩٣)، وانظر مدح ابن العربي له واستفادته منه في كتابه «قانون التأويل» (ص ١١١ ـ ١١٣)، ونقله المزبور في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٣١)، وعنه القرطبي في «التفسير» (١٠ / ٤٤ ـ ٤٥) [النحل: ٧٥].

(٣) أي: مملوكة، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية، وأما كونها ليهودي بهذا الوصف؛ فلا تأثير له في أصل الحكم، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهي لكافر. (د).

قلت: القصة في «رسالة القشيري» (ص ١٧٣ ـ ١٧٤) ـ وليس فيها: «فإني ليهودي» ـ، و«الاعتصام» (١ / ٢٧١ ـ ط ابن عفان).

(٤) ذكر هذه القصة القشيري في «رسالته» (ص ١٦٧)، وعلق عليها بقوله: «هذه هي =

وكذٰلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها؛ هل هٰذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك؛ فيمتنع منه[1].

وأصل ذٰلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة، وفيه: فأكل رسول الله ﷺ وأكل القوم. وقال: «ارفعوا أيديكم؛ فإنها أخبرتني أنها مسمومة» ومات بشر بن البراء[2] الحديث؛ فبنى رسول الله ﷺ على ذٰلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار.

وهٰذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذٰلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها؛ فأحياه الله وأخبر بقاتله؛ فرتَّب عليه الحكم[3] بالقصاص، وفي قصة الخضر في خرق

= الكرامة على الحقيقة حيث حفظ عليه العلم».

(١) ذكر هٰذه القصة القشيري في «رسالته» (ص ١٢)، والمصنِّف في «الاعتصام» (١ / ٢٧٠ ـ ط ابن عفان).

(٢) هٰذا لفظ أبي داود في «السنن» (كتاب الديات، باب فيمن سقى رجلاً سماً أو أطعمه فمات، أيقاد منه؟ ٤ / ١٧٤ ـ ١٧٥ / رقم ٤٥١٢) عن أبي هريرة، ونقله المصنف من «الشفا» للقاضي عياض (١ / ٦٠٧)؛ فإنه كثير المتابعة له في ذٰلك.

وأصل الحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في سمّ النبي ﷺ، ١٠ / ٢٤٤ / رقم ٥٧٧٧، وكتاب الجزية والموادعة، باب إذا غدر المشركون بالمسلمين؛ هل يُعفى عنهم، ٦ / ٢٧٢ / رقم ٣١٦٩، وكتاب المغازي، باب الشاة التي سُمَّت للنبي ﷺ بخيبر، ٧ / ٤٩٧ / رقم ٤٢٤٩) عن أبي هريرة مطولاً ومختصراً.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، ٥ / ٢٣٠ / رقم ٢٦١٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب السم، ٤ / ١٧٢١ / رقم ٢١٩٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) في الأصل: «الحكم عليه».

السفينة وقتل الغلام[1]، وهو ظاهر في هٰذا المعنى، إلى غير ذٰلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب؛ فكذٰلك ها هنا؛ إذ لا فرق بين إخبار من عالَم الغيب أو من عالَم الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي؛ فلا بد أن يبني الحكم على هٰذا كما يبني على ذٰلك[2]،

---

(1) مضى تخريجه (١ / ٥٤٦)، وهو في «صحيح البخاري» وغيره.

(2) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (١١ / ٦٥ - ٦٦): «وأما خواص الناس؛ فقد يعلمون عواقب أقوام بما كشف الله لهم، لٰكن هٰذا ليس ممن يجب التصديق العام به؛ فإن كثيراً ممن يظن به أنه حصل له هٰذا الكشف يكون ظاناً في ذٰلك ظناً لا يغني من الحق شيئاً، وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة ويخطئون أخرى؛ كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهٰذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن يزنوا مواجيدهم ومشاهدتهم وآرائهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذٰلك؛ فإن سيد المحدثين والمخاطبين الملهمين من هٰذه الأمة هو عمر بن الخطاب، وقد كانت تقع له وقائع فيردها عليه رسول الله ﷺ، أو صديقه التابع له الآخذ عنه الذي هو أكمل من المحدث الذي يحدثه قلبه عن ربه.

ولهٰذا وجب على جميع الخلق اتباع الرسول ﷺ وطاعته في جميع أموره الباطنة والظاهرة، ولو كان أحد يأتيه من الله ما لا يحتاج إلى عرضه على الكتاب والسنة؛ لكان مستغنياً عن الرسول ﷺ في بعض دينه، وهٰذا من أقوال المارقين الذين يظنون أن من الناس من يكون مع الرسول كالخضر مع موسى، ومن قال هٰذا؛ فهو كافر».

وأسهب رحمه الله في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٦٨ - ٧٠) في ذكر الحجج والأدلة على الاستئناس بالمكاشفات التي لا تضاد الشريعة، وبيَّن أنه لا يجوز الاعتماد عليها بالكليّة، وفي هٰذا يقول علي القاري رحمه الله تعالى في رسالته «المقدمة السالمة في خوف الخاتمة» (ص ١٦ - بتحقيقي: «لا اعتبار لمكاشفات الأولياء ومحاضرات الأصفياء، بحيث يُعتمد عليها بالكليَّة في الأمور الشرعية، أو في الأطوار الحقيقية؛ فإنَّ الإنسان ما دام في هٰذه الدَّار المشوبة بالأكدار لا =

ومن فرق بينهما؛ فقد أبعد.

فالجواب أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة، وذٰلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه، إذا لم يثبت أن مثل هٰذا من الخوارق مختص بالنبي ﷺ [من][1] حيث كان من الأمور الخارقة بدليل الواقع، وإنما يختص به من حيث كان معجزاً، وتكون قصة الخضر على هٰذا مما نسخ[2] في شريعتنا، على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[3] بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات، أما قتل

= تصفى له الأسرار، ولا تتجلى له الأنوار، بخلاف الأنبياء الأبرار والرسل الكبار، ولذا قال تعالى: ﴿**لقد كنت في غفلة من هٰذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**﴾ [ق: ٢٢]».

قلت: سيأتي في القسم الأخير من الكتاب إشارة من المصنف في الفرق بين إلهامات الأنبياء وغيرهم؛ فانظره هناك، تولى الله هداك.

(١) سقط من (ط).

(٢) لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ما كانت هٰذه القصة في معناه، حتى يقاس عليه؛ فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا، فنلحق به بطريق القياس. (د).

قلت: انظر تعليقنا على الهامش الآتي.

(٣) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهٰذا العمل؛ فلا مانع منه؛ أي: وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ. (د).

ومن الجدير بالذكر أن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولا أوجب الله على الخضر متابعته وطاعته، بل قد ثبت في «الصحيحين» وغيرهما كما قدمنا أن الخضر قال له: «يا موسى! إني على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه». وذٰلك أن دعوة موسى كانت خاصة.

وقد ثبت في «الصحاح» من غير وجه عن النبي ﷺ؛ أنه قال فيما فضَّلَهُ الله به على الأنبياء؛ قال: «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثتُ إلى الناس عامة»؛ فدعوة محمد ﷺ شاملة لجميع العباد، ليس لأحدٍ الخروج عن متابعته وطاعته، ولا استغناء عن رسالته؛ كما ساغ للخضر الخروج =

. . . .

= عن متابعة موسى وطاعته مستغنياً عنه بما علَّمه الله، وليس لأحدٍ ممَّن أدركه الإسلام أن يقول لمحمد ﷺ: إني على علم من علم الله علَّمَنيه الله لا تعلمه، ومن سوَّغ هٰذا أو اعتقد أن أحداً من الخلق الزُّهَّاد والعبَّاد أو غيرهم له الخروج عن دعوة محمد ﷺ ومتابعته؛ فهو كافر باتِّفاق المسلمين، ودلائل هٰذا من الكتاب والسنة أكثر من أن تذكر هنا.

وقصة الخضر ليس فيها خروج عن الشريعة، ولهٰذا لما بيَّن الخضرُ لموسى الأسباب التي فعـل لأجلهـا ما فعل؛ وافقه موسى، ولم يختَلِفا حينئذ، ولو كان ما فعله الخضر مخالفاً لشريعة موسى؛ لما وافقه.

ومثل هٰذا وأمثاله يقعُ للمؤمنين بأن يختصَّ أحدُ الشخصين بالعلم بسببٍ يبيحُ له الفعل في الشريعة، والآخر لا يعلم ذٰلك السبب وإن كان قد يكون أفضل من الأول؛ مثل شخصين دخلا إلى بيت شخص، وكان أحدهما يعلم طيب نفسه بالتصرف في منزله؛ إما بإذن لفظيٍّ أو غيره، فيتصرَّفُ، وذٰلك مباحٌ في الشريعة، والآخر الذي لم يعلم هٰذا السبب لا يتصرَّف.

وخَرْق السفينة كان من هٰذا الباب؛ فإن الخضر كان يعلم أن أمامهم ملِك يأخذ كل سفينة غصباً، وكان من المصلحة التي يختارها أصحاب السفينة إذا علموا ذٰلك أن يخرقوها؛ لئلا يأخذها الملك لأن بقاءها مع الخرق فيها خير من انتزاعها منه.

وكذٰلك قتل الغلام كان من باب دفع الصَّائل على أبويه، لعلمه بأنه كان يفتنهما عن دينهما، وقتلُ الصبيان يجوز إذا قاتلوا المسلمين، بل يجوز قتلُهم لدفع الصَّول على الأموال، ولهٰذا ثبت في «صحيح البخاري» أنَّ نجدة الحروريَّ لما سأل ابنَ عباس عن قتل الغلمان؛ قال: «إن كنتَ تعلم منهم ما علمه الخضر من الغلام؛ فاقتلهم، وإلا؛ فلا تقتلهم».

وكذٰلك في «الصحيحين»؛ أن عمر لما استأذن النبيَّ ﷺ في قتل ابن صياد وكان مراهقاً لما ظنَّه الدَّجال؛ فقال: «إن يَكُنْه؛ فلن تسلَّط عليه، وإن لم يكنْهُ؛ فلا خير لك في قتله». فلم يقل: إن يكنه؛ فلا خير لك في قتله، بل قال: «فلن تسلَّط عليه»، وذٰلك يدلُّ على أنه لو أمكن إعدامُه قبل بلوغه لِقَطْعِ فسادِه؛ لم يكن ذٰلك محذوراً، وإلا كان التعليل بالصغر كافياً؛ فإنَّ الأعمَّ إذا كان مستقلاً بالحكم؛ كان الأخص عديم التأثير.

وأما بناء الجدار؛ فإنما فيه ترك أخذ الجُعْل مع جوعهم، وقد بيَّن الخضر أنَّ أهله فيهم من الشيم وصلاح الوالد ما يستحقُّون به التَّبرع، وإنْ كان جائعاً. =

. . . .

= والمقصود من هٰذا كله أنه ليس في قصة الخضر ما يسوِّغُ مخالفة رسول الله ﷺ لأحدٍ من الخلق، أفاده شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٤٢٠ وما بعدها).

ولله درُّ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي رحمه الله تعالى؛ فقد قال فيما نقلَهُ عنه تلميذُهُ الإمام القرطبيُّ المفسِّرُ في تفسيره: «الجامع لأحكام القرآن» (١١ / ٤٠ ـ ٤١) ما نصُّه: «ذهب قومٌ من زنادقة الباطنيَّة إلى سلوك طريقٍ تلزم منه هدم الأحكام الشرعية؛ فقالوا: هٰذه الأحكام الشرعية العامة إنما يُحْكَمُ بها على الأغبياء والعامَّة، وأما الأولياء وأهل الخصوص؛ فلا يحتاجون إلى تلك النُّصوص، بل إنما يُراد منهم ما يقع في قلوبهم، ويُحْكَمُ عليهم بما يغلب على خواطرهم.

وقالوا: وذٰلك لصفاء قلوبهم عن الأكدار، وخلوها عن الأغيار؛ فتتجلَّى لهم العلوم الإلٰهية، والحقائق الربَّانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون أحكام الجزئيات؛ فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات؛ كما اتفق للخضر، فإنه استغنى بما تجلَّى له من العلوم كما كان عند موسى من تلك الفهوم.

وقد جاء فيما ينقلون: استفتِ قلبَكَ وإنْ أفتاكَ المُفْتون».

قال الإمام القرطبيُّ: «قال شيخنا رضي الله عنه: وهٰذا القول ـ أي: قول الزنادقة، هٰذه الأحكام. . . ـ زندقةٌ وكفرٌ، يُقْتَل قائله ولا يستتاب؛ لأنَّه إنكار ما عُلم من الشرائع؛ فإن الله تعالى قد أجرى سنَّته وأنفذ حكمته بأن أحكامه لا تُعلم إلا بواسطة رسالة السُّفراء بينه وبين خلقه، وهم المبلِّغون عنه رسالته وكلامه، المبيِّنون شرائعه وأحكامه، اختارهم لذٰلك، وخصَّهم بما هنالك؛ كما قال تعالى: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس إن الله سميع بصير﴾ [الحج: ٧٥].

وقال تعالى: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤].

وقال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ [البقرة: ٢١٣]. . . إلى غير ذٰلك من الآيات.

وعلى الجملة؛ فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري وإجماع السلف والخلف على أن لا طريقة لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه، ولا يُعرف شيءٌ منها؛ إلا من جهة الرسل، فمن قال: إنَّ هناك طريقاً آخر يُعرف بها أمرُه ونهيه غير الرسل، بحيث يستغني عن الرسل؛ فهو كافر، يُقتل ولا يُستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال ولا جواب.

ثم هو قول بإثبات أنبياء بعد نبيِّنا عليه الصلاة والسلام الذي قد جعله الله خاتم أنبيائه =

الغلام؛ فلا يمكن القول به، وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري عليها العمل بالقياس، ولكن إن قدرنا عدمه؛ فنقول: إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي، وهو طلب اجتنابَ حزاز القلوب الذي[1] هو الإثم، وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «البرُّ ما اطمأنَّت إليه النفس، والإثم ما حاكَ في صدرِك»[2]، فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية عند

= ورسله؛ فلا نبيَّ بعده ولا رسول.

وبيان ذلك أن من قال: يأخذ عن قلبه، وأن ما يقع فيه هو حكم الله تعالى، وأنه يعمل بمقتضاه، وأنه لا يحتاج مع ذلك إلى كتاب ولا سنة؛ فقد أثبت لنفسه خاصّة النبوَّة» اهـ. ونحوه في (٧ / ٣٩).

(١) في الأصل: «إذ هو».

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٩٣، ١٩٤، ١٩٤ - ١٩٥) - ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٢١٩ / رقم ٥٨٥)، و«مسند الشاميين» (رقم ٧٨٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٣٠) -، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٩/ق ١٠) عن أبي ثعلبة الخشني مرفوعاً: «البِرُّ ما سكنت إليه النَّفس، واطمأنَّ إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه ولم يطمئنّ إليه القلب، وإنْ أفتاك المفتون»، وإسناده جيِّد؛ كما قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٥)، وورد نحو لفظ المصنف من حديث وابصة بن معبد الجُهَني، أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٢٢٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٤٥ - ٢٤٦)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ١٥٨٦، ١٥٨٧)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٢٩٢) - ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٧ / ق ٧٠٣) -، وإسناده ضعيف منقطع، فيه الزبير أبو عبدالسلام وهو ضعيف، وبينه وبين أيوب بن عبدالله بن مكرز انقطاع، أفاده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٤)، وأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / =

من فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم، ولٰكن ليس في اعتبار مثل هٰذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية، وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشـد وأشباهها، وقتل الخضر الغلام على هٰذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة؛ فهو حكم منسوخ، ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعـر بمقتضى السؤال؛ فعمدة الشريعة تدل على خلافه، فإنَّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً أيضاً؛ فإنَّ سيد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي يُجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذٰلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقـال: إنما كان ذٰلك من قبيل ما قال: «خوفاً أن يقولَ الناسُ: إنَّ محمداً يقتل أصحابه»[1]؛ فالعلة أمر آخر لا ما زعمت، فإذا عدم ما علل به؛ فلا حرج.

= ٢٢٧)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / رقم ٤٠٢)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٨٣ - زوائده)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٢٩٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٧ / ق ٧٠٢) بإسنادٍ فيه أبو عبدالله الأسدي، وسماه بعضهم أبو عبدالرحمٰن السلمي، وهو مجهول، وقيل فيه أشدّ من ذٰلك.

قال البزار: «أبو عبدالله الأسدي لا نعلم أحداً سماه»، وقال فيه الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٧٥): «ولم أجد من ترجمه»، وأفاد أن الرواة اختلفوا في كنيته، وهو هو، وقال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٤): «والسلمي هٰذا قال علي بن المديني: مجهول، وخرجه البزار والطبراني وعندهما أبو عبدالله الأسدي، وقال البزار: لا نعلم أحداً سمَّاه، كذا قال، وقد سمِّي في بعض الروايات [عند ابن عساكر] محمداً، قال عبدالغني بن سعيد الحافظ: لو قال قائل: إنه محمد ابن سعيد المصلوب لمـا دفعتُ ذٰلـك، والمصلوب هٰذا صلبه المنصور في الزَّندقة، وهو مشهور بالكذب والوضع، ولٰكنه لم يدرك وابصة، والله أعلم».

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، ٦ / ٥٤٦ / رقم ٣٥١٨) عن جابر ضمن قصة: «قال: عبدالله بن أُبيّ بن سلول يقول: لئن رجعنا =

لأنا نقول: هٰذا من أدل الدليل على ما تقرر، لأن فتح هٰذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر؛ فالعذر فيه [ظاهر][1]واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر، وران على الظواهر، وقد فهم من الشرع سد هٰذا الباب جملة، ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[2]، ولم يستثن من ذٰلك أحد، حتى إن رسول الله ﷺ احتاج إلى البينة

= إلى المدينة ليُخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ. فقال عمر: ألا نقتل يا نبي الله هٰذا الخبيث؟ فقال النبي ﷺ: «لا يتحدّث الناس أنه كان يقتل أصحابه».

وأخرجه بنحوه البخاري أيضاً (كتاب التفسير، باب قوله: **﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم﴾**، ٨ / ٦٤٨ - ٦٤٩ / رقم ٤٩٠٥، وباب **﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة﴾**، ٨ / ٦٥٣ / رقم ٤٩٠٧).

(١) سقط من (ط).

(٢) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢٥٢) من طريق أبي القاسم الطبراني عن الفريابي ثنا سفيان عن نافع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس رفعه، بلفظ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى رجال أموال قومٍ ودماءهم، ولٰكن البينة على المدَّعي واليمين على من أنكر»، وقال: «قال أبو القاسم: لم يروه عن سفيان إلا الفريابي».

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرَّهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه؛ فالبيِّنة على المدَّعي واليمين على المدَّعى عليه / رق ٢٥١٤، وكتاب الشهادات، باب اليمين على المدَّعى عليه في الأموال والحدود / رقم ٢٦٦٨، وكتاب التفسير، باب **﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً﴾** / رقم ٤٥٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب اليمين على المدَّعى عليه / رقم ١٧١١) بلفظ: «واليمين على المدَّعى عليه» دون «البيِّنة على المدَّعي».

وذِكْرُ «البيّنة...» من أخطاء سفيان أو الفريابي؛ فإنَّ الجماهير رووه عن نافع دونها، وانظر: «إرواء الغليل» (٨ / ٢٦٤ - ٢٦٥ / رقم ٢٦٤١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٥ / ٣٩١) في هٰذا الحديث باللفظ المذكور: «ليس إسناده في الصحة والشّهرة مثل غيره، ولا رواه عامّة أهل السنن المشهورة، ولا قال بعمومه أحد من علماء الملّة»، ونحوه عند ابن القيم في «الطرق الحكمية» (٨٧ - ٨٨، ١١٠ - ١١١).

في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه؛ فقال: «من يشهد لي؟»، حتى شهد له خزيمة بن ثابت؛ فجعلها الله شهادتين[1]؛ فما ظنك بآحاد الأمة؟ فلو ادعى أكفر[2] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وهٰذا من ذٰلك، والنمط واحد؛ فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنـواهي الشرعية، ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع، بل عدوا أنه من الشيطان، وإذا ثبت هٰذا؛ فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[3].

وما ذكر من تكليم الشجرة؛ فليس بمانع شرعي، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم، كما لو وجد في الفلاة صيداً؛ فقال له: إني مملوك، وما أشبه ذٰلك، لٰكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله، أو ظن طعام بموضع آخر، أو غير ذٰلك، وكذٰلك سائر ما في هٰذا الباب، أو نقول: كان المتناول مباحاً له؛ فتركه لهٰذه العلامة كما يترك الإنسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به، ٣ / ٣٠٨ / رقم ٣٦٠٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع، ٧ / ٣٠١ ـ ٣٠٢)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢١٥ ـ ٢١٦)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٤ / ١١٥، ١١٦ / رقم ٢٠٨٤، ٢٠٨٥)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ٨٧)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ١٠١ / رقم ٣٧٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧ ـ ١٨)، وإسناده صحيح.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «خص الله خزيمة بهٰذه المزية دون سائر الصحابة مكافأة له حيث بادر إلى الشهادة للنبي عليه الصلاة والسلام على مبايعة الأعرابي مستنداً في تصديقه إلى البراهين القائمة على عصمته من أن يقول على الله أو يدعي على مخلوق ما ليس بحق».

(٢) كذا في الأصل وفي (د)، وفي النسخ المطبوعة: «أكبر» بالباء. قال (د): «لعلها أكذب».

(٣) أي: لما يأتي بعد (د).

ذٰلك حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى؛ فكذٰلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مغصوب، وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلاً من جائز إلى مثله؛ فلا حرج عليه مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذٰلك الكشف إعمالاً للظاهر، واعتماداً على الشرع في معاملته به؛ فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض، كيف وهي نتائج عن اتّباعه؛ فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض، هٰذا لا يكون ألبتة.

وتأمّلْ ما جاء في شأن المتلاعِنَين؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءتْ به على صفـةِ كذا؛ فهـو لفـلان، وإن جاءت به على صِفَةِ كذا؛ فهو لفلان»[1]؛ فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذٰلك؛ فلم يقم الحد عليها، وقد جاء في الحديث نفسه: «لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأنٌ»[2]؛ فدل على أن الأيمان هي المانعة، وامتناعه مما هَمَّ به يدل على أن ما تفرس به لا حكم له حين[3] شرعية الأيمان، ولو ثبت بالبينة أو بالإقرار بعد الأيمان ما قال الزوج؛ لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

والجواب على[4] السؤال الثاني: أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها؛

---

(١) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب تفسير سورة النور، ٨ / ٤٤٩ / رقم ٤٧٤٧) من حديث ابن عباس، ولفظ آخره: «أبصروها؛ فإنْ جاءت به أكحلَ العينين، سابغ الأليتين، خدلَّج الساقين؛ فهو لَشريك بن سحماء، فجاءت به كذٰلك؛ فقال النبي ﷺ: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن».

وورد الحديث عن ابن مسعود وأنس وسهل بن سعد رضي الله عنهم بألفاظ متعدّدة.

(٢) انظر تخريج الحديث السابق. (٣) في الأصل: «حينئذ»، وفي (ط): «مع».

(٤) في (ط): «عن».

فليس ذٰلك بموجب لإعمالها على الإطلاق، إذا[1] لم يثبت ذٰلك شرعاً معمولاً به.

وأيضاً؛ فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة؛ فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق، كالرؤيا غير الموافقة، كمن يقال له: «لا تفعل كذا»، وهو مأمور شرعاً بفعله، أو «افعل كذا»، وهو منهي عنه، وكثيراً ما يقع هٰذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ، ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هٰذه الأشياء.

فإن قيل: هٰذا يقتضي أن لا يعمل عليها، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها.

قيل: إن المنفي هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية، فأما العمل عليها مع الموافقة؛ فليس بمنفي.

فصل

إذا تقرر اعتبار ذٰلك الشرط؛ فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذٰلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم، وذٰلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح، كأن يرى المكاشفَ أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل، وما أشبه ذٰلك؛ فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر؛ فهٰذا من الجائز له، كما لو رأى رؤيا تقتضي ذٰلك، لٰكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها، فإن العاقل لا يدخل

(١) في (ط): «إذ».

على نفسه ما لعله يخاف عاقبته؛ فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره، والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون، وقد تقدم ذكره، فإذا عرضت حاجة، أو كان لذلك سبب يقتضيه؛ فلا بأس، وقد كان رسول الله ﷺ يُخْبِر بالمغيبات[1] للحاجة إلى ذلك، ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه، بل كان ذلك في بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه «يراهم من وراء ظهره» لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث[2]، وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك، وهكذا سائر

---

(1) ولم يكن رسول الله ﷺ يعلم شيئاً من الغيب؛ إلا بما أظهره الله عليه، وهذا في نص القرآن، قال الله تعالى: ﴿**فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من ارتضى من رسول**﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧].

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة، ١ / ٥١٤ / رقم ٤١٨، وكتاب الأذان، باب الخشوع في الصلاة، ٢ / ٢٢٥ / رقم ٧٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها، ١ / ٣١٩ / رقم ٤٢٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٠٣، ٣٧٥)، وأبو عوانة في «صحيحه» (٢ / ١٥٢)، جميعهم من طريق مالك في «الموطأ» (١ / ١٦٧) عن أبي الزّناد عن الأعرج عن أبي هريرة بلفظ: «إني لأراكم من وراء ظهري».

وقد اختلف في معنى هذه الرؤية؛ فقيل: الوحي أو الإلهام، وقيل: تنطبع صور من خلفه في حائط قبلته، وقيل: يرى من عن يمينه ومن عن يساره، وقيل: يراهم من عينين كانا بين كتفيه، أو من وراء ظهره يبصر بهما، لا يحجبهما شيء، وهذا كله تكلّفٌ ظاهر، والصواب ما قاله الإمام أحمد فيما نقل عنه ابن عبدالبر في «التمهيد» (١٨ / ٣٤٦)؛ قال: «أخبرنا أبو محمد عبدالله بن عبدالمؤمن؛ قال: أخبرنا عبدالحميد بن أحمد بن عيسى الوراق؛ قال: أخبرنا الخضر بن داود؛ قال: أخبرنا أبو بكر الأثرم؛ قال: قلت لأبي عبدالله ـ يعني: أحمد بن حنبل رحمه الله ـ: قول النبي ﷺ: «إني أراكم من وراء ظهري»؟ فقال: كان يرى من خلفه كما يرى من بين يديه. قلت له: إن إنساناً قال لي: هو في ذلك مثلُ غيره، وإنما كان يراهم كما ينظر الإمام من عن يمينه وشماله. فأنكر =

كراماته ومعجزاته؛ فعمل أمته بمثل ذٰلك في هٰذا المكان أولى[1] منه في الوجه الأول، ولٰكنه مع ذٰلك في حكم الجواز؛ لما تقدم من خوف العوارض كالعُجْب ونحوه، والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مُسلَّم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذٰلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا.

والثـالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته؛ فهٰذا أيضاً جائز، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا؛ فيعمل على وفق ذٰلك على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا، كما روى عن أبي جعفر بن تركان؛ قال: كنت أجالس الفقراء؛ ففتح عليَّ بدينار، فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع

= ذٰلك إنكاراً شديداً».

قلت: ومن الجدير بالذكر أن هٰذه الرؤية محصورة وهو ﷺ في الصلاة، ولم يتم دليل على عمومها، وانظر حولها: «الشفا» (١ / ٩٢)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (٤ / ١٤٩)، و«فتح الباري» (١ / ٥١٤)، و«الخصائص الكبرى» (١ / ٦١) للسيوطي، و«غاية السول» (ص ٢٧١ - ٢٧٢)، و«الرسالة الناصرية» (ص ٣٤) للزاهدي.

قال الشيخ (خ): «هـذا ما ذهب إليه أكثر أهل العلم من حمل الرؤية في حديث: «إني لأراكم من وراء ظهـري» على ظاهرها، أعني: الرؤية البصرية، وذهب فريق آخر إلى أنها رؤية القلب، وهي على كلا الوجهين آية صدق وعلم من أعلام النبوة، ولا يطعن في هٰذا الحديث سؤاله عليه الصلاة والسلام كما ورد في بعض الأحاديث عن أناس صدرت منهم أفعال أو أقوال في حال ائتمامهم به في الصلاة؛ فإنه كان عليه السلام يترقى في فضائله الخاصة ولا سيما ما كان من نوع المعجزة؛ فكانت تخلع فيه فضيلة بعد أخرى فيصح أن تكون هٰذه المزية ما أكرمه الله بها بعد وقائع السؤال».

(١) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها، بل مجرد أمر جائز، أما هنا؛ فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض؛ إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها. (د).

الضرس فقلعت سناً، فوجعت الأخرى حتى قلعتها؛ فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سنٌّ واحدة[1].

وعن الرُّوذباري[2] قال: فيّ استقصاءٌ في أمر الطهارة؛ فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب! عفوك، فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذٰلك.

وعلى الجملة؛ فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في[3] العمل بمقتضى الخوارق، وهو المطلوب، وإنما ذكرت هٰذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالاً يحتذى حذوه وينظر في هٰذا المجال إلى جهته، وقد أشار هٰذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر، وهي:

* * * * *

---

(١) ذكره القشيري في «رسالته» (ص ١٦٨) وعلق عليه بقوله: «وهٰذا في باب الكرامة أتم من أن يضع عليه دنانير كثيرة ينقض العادة».

(٢) هو أحمد بن عطاء، والمنقول عنه عند القشيري في «رسالته» (ص ١٦٣)، وفيها عنه: «كان لي استقصاء في أمر الطهارة. . .».

(٣) في الأصل: «وفي»، وفي (ط): «كان بي . . .».

المسألة الثانية عشرة

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم؛ فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كل مكلف؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر، والدليل على ذلك أشياء:

ـ **منها**: ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

ـ **والثاني**: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق؛ فكذلك ما يلزم عنه.

ـ **والثالث**: أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها، وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك، بل أعمالاً من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض[1] عن الفقيه أبي ميسرة المالكي[2] أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: «تملأ من وجهي يا أبا ميسرة؛ فأنا ربُّك الأعلى»؛ فبصق فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله.

وكما يُحكى عن عبدالقادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً؛ فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة[3]: «يا

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٣ / ٣٥٩ ـ ط بيروت).

(٢) اسمه أحمد بن بزار، يكنى بأبي جعفر، من الفقهاء العباد المتبتلين، وكان مجانباً لأهل الأهواء، توفي سنة (٣٣٧هـ)، أفاده القاضي عياض.

(٣) في (ط): «السحابة».

فلان! أنا ربك وقد أحللت لك المحرمات». فقال له: اذهب يا لعين. فاضمحلت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: بقوله: «قد أحللت لك المحرمات»[1].

هٰذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكماً فيها لما عرف أنها شيطانية.

وقد نزعتْ إلى هٰذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله ﷺ خديجةُ بنت خويلد زوجه رضي الله عنها؛ فإنها قالت له: «أي ابن عم! أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هٰذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم. قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فلما جاء أخبرها؛ فقالت: قم يا ابن عم؛ فاجلس على فخذي اليسرى. فجلس، ثم قالت: هل تراه؟ قال: نعم. ثم حولته إلى فخذها اليمنى، ثم إلى حجرها، وفي كل ذٰلك تقول: هل تراه؟ فيقول: نعم. قال الراوي: فتحسرت، وألقت خمارها، والنبيُّ ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: لا. وفي رواية أنها أدخلته بينها وبين دِرْعها؛ فذهب عند ذٰلك. فقالت: يا ابن عم! اثبُتْ وأبشرْ؛ فوالله إنه لملك، ما هٰذا بشيطان[2].

---

(١) ذكرها ابن العماد في «شذرات الذهب» (٤ / ٢٠٠)، وانظر: «مشتهى الخارف الجاني» (ص ٦٥).

(٢) أخرجه ابن إسحاق ـ كما في «سيرة ابن هشام» (١ / ١٩٢) ـ حدثنى إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبير أنه حُدّث عن خديجة به، وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (١ / ١٥١ ـ ١٥٢)، وأبو نعيم في «الدلائل» (رقم ١٧٢، ١٧٤).

وإسناده منقطع، وفي متنه نُكرة؛ إلا أن يقال ما أورده البيهقي عقبه: «قلتُ: وهٰذا شيء كانت خديجة رضي الله عنها تصنعه، تستثبت به الأمرَ احتياطاً لدينها وتصديقها، فأما النبي ﷺ؛ فقد كان وثِقَ بما قال له جبريل، وأراه من الآيات التي ذكرناها مرة بعد أُخرى».

قال ابن إسحاق عقبه: «فحدّثتُ عبدالله بن الحسن هٰذا الحديث؛ فقال: قد سمعت فاطمة بنت الحسين تحدث بهٰذا الحديث عن خديجة؛ إلا أني سمعتها تقول: «أدخلت رسول الله ﷺ =

ولا يقال: إنّ ثم مدارك أُخر يختص بها الولي، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعي لأنا نقول: إن كان كما قلت على فرض تسليمه؛ فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله؛ فلا فرق بينها وبين غيرها من الخوارق المشاهدة؛ فلا بد إذاً من حكَم يحكم بصحتها، وشاهد يشهد لها، وإذ ذاك يلزم التسلسل، وهو محال، ولا يكتفي في ذٰلك بدعوى الوجدان؛ [فإن الوجدان][1] من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحة ولا فساد[2]؛ لأن الآلام واللذات من المواجد التي لا تنكر، ولا يدل ذٰلك على صحتها أو فسادها شرعاً، وكذٰلك سائر الأمور التي لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله، ومذموماً إذا كان لغير الله، ولا يفرق بينهما[3] إلا النظر الشرعي؛ إذ لا يصح أن يقال: هٰذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي؛ لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل، فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً؟ فلا يمكن أن يدركه كذٰلك بغير الشرع أصلاً، ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه إلى المربي والمعلم؛ لأن البحث جار فيه أيضاً.

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده،

= بينها وبين درعها؛ فذهب عند ذٰلك جبريل عليه السلام».

قلت: وعبدالله بن الحسن هو ابن حسن بن علي بن أبي طالب، وهو ثقة كما قال ابن معين وأبو حاتم، وفاطمة بنت الحسين هي أمُّهُ؛ كما قال الذهبي في «تراجم رجال روى محمد بن إسحاق عنهم» (ص ٣٦)؛ فهٰذه الرواية **إسنادها صحيح**.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) كذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «صحته ولا فساده».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بينها».

فإذا وردت على صاحبها؛ فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذٰلك من غير اكتساب، فكما لا توصف هٰذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً، ولا يتعلق بها حكم شرعي؛ كذٰلك في مسألتنا، بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه؛ فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير؛ كما إذا أتلف المجنون مالاً، أو قتل نفساً، أو شرب خمراً في حال جنونه، ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضي عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون[1]، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات؛ فلا يَفُون، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم[2] إلى ما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم، وهو داخل عليهم شاؤوا أم أبَوا؛ فكيف ينكر في نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف في إثبات أصل المسألة، وما اعترض به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان في كسبها ولا دفعها؛ فلقدرته تعلق بأسباب هٰذه المسببات[3]. وقد مر أن الأسباب هي التي خوطب

---

(١) ما كان لأهل العلم أن يأخذوا مثل هٰذه الدعوى مسلمة، ويثقوا بأن تكون الغفلة عن بعض الواجبات الشرعية ناشئة عن حال هي أثر من آثار الارتقاء في مقام التقوى والولاية، ويكفي للتوقف في صحتها أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الذين هم أصفى الناس بصائر، وأشدهم صلة بالله، وأرفعهم لديه منزلة؛ أنه استغرق في حال من المكاشفات يقظة حتى مضى عليه وقت من أوقات الصلاة. (خ).

(٢) وهو محرم بحسب الشريعة، لٰكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار. (د).

(٣) ليس هٰذا على إطلاقه، نعم؛ عدم تَعَرُّض المصنِّف للذي ليس له تعلق بقدرة المكلف حسن، فقد نقل المقَّري شيخ المصنِّف في كتابه «القواعد» (٢ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦) في (القاعدة الثالثة =

. . . .

= والعشرين بعد المئتين) عن المازري قوله: «تقديرُ خوارِق العادات ليس من دأب الفقهاء، أي: من عاداتهم لما فيه من تضييع الزمان بما لا يعني أو غيره»، ثم قال: «أما الكلام على المُحقق من ذٰلك؛ فقد سألت الصحابةُ رسول الله ﷺ عن اليوم الذي كسنة؛ أتجزىء فيه صلاةُ يوم؟ فقال: «لا، اقدُروا له قدره» [والحديث في «صحيح مسلم» (٤ / ٢٢٥٢)].

قلت: على حسب الشتاء والصيف معتبراً أوله بالزمان الذي ابتدأ فيه. وقد نزَّل الشافعي اجتماعَ عيد وكسوف، واعتذر عن الغزالي بأنه تكلم على ما يقتضيه الشرع غير ملتفت إلى الحساب، أو على ما يقتضيه الفقه لو تأتَّى، ورده المازَري بالقاعدة» انتهى.

ونصُّ كلام الشافعي في «الأم» (١ / ٢٣٩ - ٢٤٠): «وإن كسفت الشمس يوم الجمعة ووافق ذٰلك يوم الفطر بدأ بصلاة العيد، ثم صلى الكسوف إنْ لم تنجلِ الشمس قبل أن يدخل في الصلاة».

وكسوف الشمس لا يمكن أن يقع إلا في اليوم التاسع والعشرين من الشهر، والعيد إنما يكون في اليوم الأول من الشهر في عيد الفطر، أو في عاشره في عيد الأضحى، فمن هنا استحال اجتماع عيد وكسوف.

انظر: «حاشية الدسوقي على شرح الكبير» (١ / ٤٠٤)، و«التاج والإكليل» (٢ / ٢٠٤).

بقي بعد هٰذا أن يقال:

هل للمؤمن أن يعمل على حصول الكرامات الخارقة؟

الخارقة فعل اضطراري من الله تعالى، ولٰكن بيد النبي أو الوليِّ أسباب بعض هٰذه المسبَّبات؛ كرميه ﷺ التراب في وجوه الكفار، فأوصله الله إلى أعينهم، وعندما عطش الجيش طلب النبي ﷺ بقيَّة ماء في قدح، فوضع يده فيه؛ فنبع الماء من بين أصابعه حتى ملأ الجيش كل ما عندهم من الآنية؛ فهٰذا الرمي منه ﷺ، ووضع يده فيه، ودعاء الله هو سبب حصول المعجزة.

فهل للمؤمن أن يقتدي بذٰلك، أن يحاول بالرياضة التوصل إلى التمكن من ذٰلك، وأن يفعل الأسباب الموصلة إلى الخوارق؟

ذهب الجويني في «الإرشاد» (ص ٣١٦)، وعليش في «هداية المريد»، والسنوسي في «شرح هداية المريد» (ص ١٧٧) إلى أن كرامة الولي لا تقع بقصدٍ منه، بل تقع دون قصد.

وجوَّز المصنف وقوعها بالقصد، وتابع القشيري في «رسالته» (ص ٦٦٢ ـ تحقيق عبدالحليم =

المكلف بها أمراً أو نهياً، ومسبباتها خَلقٌ لله؛ فالخوارق من جملتها.

وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات؛ فمنسوب إلى المكلف حكمه من جهة التسبب؛ لأجل أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية؛ فبقدر اتّباع السنة في الأعمال وتصفيتها من شوائب الأكدار وغيوم الأهواء تكون الخارقة المترتبة(1)؛ فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها؛ كذلك ما نحن فيه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦].

وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٥٢].

«إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أُوفِّيكم إياها»(2).

= محمود) على ذلك، وبنى عليه في الوجه الثالث عشر من (المسألة العاشرة) المتقدمة قريباً جواز تحدّي الولي بالخارق لإثبات ولايته، وانظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٢٥٨) للأشقر، ونقل ابن تيمية في «قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات» (ص ٢٥) عن أبي علي الجوزجاني قوله: «كن طالباً للاستقامة، وربك يطلب منك الاستقامة»، وعلّق عليه بكلامٍ جيد، ثم قسم طالبي الكرامات (ص ٣٧) إلى أقسام، وقرر أن بعضهم أعذر من بعض في ذلك؛ فراجع كلامه إن أردت الاستزادة.

(1) ليس هذا على إطلاقه كما سبق بيانه في التعليق على (٤٤٠ - ٤٤١).

(2) قطعة من حديث إلهي طويل أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ - ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٥٦ - ٦٥٧ / رقم ٢٤٩٥) - وقال: «هذا حديث حسن» -، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ٢ / ١٤٢٢ / رقم ٤٢٥٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٢٧٢)، والخطيب في «تاريخه» (٧ / ٢٠٣ - ٢٠٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٦٥، ١٥٩، ٢١٣ - ٢١٤، ٢٢٧، ٢٨٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٢٥ - ١٢٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

وهـو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي، وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات؛ فالموضع مقطوع به في الجملة.

وإذا ثبت هٰذا؛ فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج؛ فمنسوب إلى الـرياضـة المتقـدمـة، والنتـائج تتبع المقدمات بلا شك؛ فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها؛ فلا تسلم لصاحبها، وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف؛ فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي، ولو فرضنا أنَّ المكلف تسبَّب في تحصيله؛ لكان منسوباً إليه، ولتوجه التكليف إليه؛ كالشكر[1] ونحوه؛ فحصل من هٰذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها، والله أعلم.

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة؛ فلا يصح ردُّها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة، فإنْ ساغت هناك[2]؛ فهي صحيحـة مقبولة في موضعها، وإلا لـم تقبل إلا الخوارق الصَّادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام؛ فإنه لا نظر فيها لأحد لأنها واقعة على الصحة قطعاً، فلا يمكن فيهـا غير ذٰلـك، ولأجـل هٰذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقـال له ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم.

---

(١) لعله السكـر بالسين يدخله الإنسـان على نفسـه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه. (د).

(٢) في الأصل: «هنالك».

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة[1] من مجاري العادات، فإنْ ساغ العمل بها عادة وكسباً؛ ساغت في نفسها، وإلا فلا؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصوداً له، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها، أو يكاشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف، وهو يقول: أنا ربك، أو يرى صورة مكيفة مقدرة تقول له: أنا ربك، أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللت لك المحرمات، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال، ويقاس على هٰذا ما سواه، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) في الأصل: «وارداة».

المسألة الثالثة عشرة

لما كان التكليف مبنيّاً على استقرار عوائد المكلفين[1]؛ وجب أن ينظر في أحكام العوائد لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف.

فمن ذٰلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذٰلك، ولتعتبر[2] بشريعتنا؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد[3]، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر، وذٰلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف وهي أفعال المكلفين كذٰلك، وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه، ولو اختلفت العوائد في الموجودات؛ لاقتضى ذٰلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب واختلاف الخطاب؛ فلا تكون الشريعة على ما هي عليه، وذٰلك باطل.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هٰذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة[4] إلى قيام الساعة؛ كالإخبار عن السماوات والأرض وما بينهما وما

---

(١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هٰذه الحياة، كما يؤخذ من تقريره بعد. (د).

(٢) في (د): «ولنعتبر».

(٣) فمثلاً كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً، والصبح ركعتان للجميع، والظهر أربعة كذٰلك، وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة، وآدابها واحدة، لا اختلاف في ذٰلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر؛ لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة؛ فلا تكون في قرن من القرون حرجة وفي قرن ميسورة، وقس على ذٰلك بقية التكاليف. (د).

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢٠٨): «مختلّة».

فيهما من المنافع[1] والتصاريف والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذٰلك الوزان أيضاً، والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره[2] بحال؛ فإن الخلاف بينهما [محال][3].

والثالث: أنه لولا أن اطراد العادات معلوم؛ لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة[4] المعجزة ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطَّردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله، فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ علم أنه لم يقع كذٰلك مخالفاً لما اطرد إلا والداعي صادق، فلو كانت العادة غير معلومة؛ لما حصل العلم بصدقه اضطراراً[5] لأن وقوع مثل ذٰلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي، لٰكن العلم حاصل؛ فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوم أيضاً، وهو المطلوب.

---

(١) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض وما عليها، والبحار وما فيها، والتصاريف أي الأسباب والمسببات في هٰذه الأمور وفي أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذٰلك، والأحوال، أي من الحياة والموت والصحة والمرض والملاذ والشهوات، إلى غير ذٰلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هٰذه الكائنات. (د).

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٠٩): «بخلاف غيره».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (٤) في (ط): «بوساطة».

(٥) لأن لا سبب للعلم بالمصدق إلا العلم باستقرار العادة، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدي؛ فقوله: «لأن وقوع... إلخ» تكميل لتوجيه الملازمة. (د).

قلت: في الأصل: «حصل العمل العلم» ولا محل لهٰذه الزِّيادة.

فإن قيل: هٰذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم، بل إن كان فمظنون، والدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أن استمرار أمر في العالم مساوٍ لابتداء وجوده؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ أن لا يوجد، كما أن استمرار العدم على الموجود في الزمن[1] الأول كان ممكناً فلما وجد حصل أحد طرفي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم؛ فكذٰلك وجوده في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذٰلك، فإذا كان كذٰلك؛ فكيف يصح مع إمكان عدم استمرار وجوده العلم باستمرار وجوده؛ هل هٰذا إلا عين المحال؟

والثاني: إن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذٰلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذٰلك، وكذٰلك ما انخرق للأولياء من هٰذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات، والوقوع زائد على مجرد الإمكان؛ فهو أقوى في الدلالة، فإذاً لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً، وإنما اندفع بالسمع القطعي، وإذا اندفع بالسمع وهو جميع ما تقدم من الأدلة؛ لم يفد حكمُ الجواز العقلي.

ولا يقال: إن هٰذا تعارض في القطعيات وهو محال.

لأنا نقول: إنما يكون محالاً إذا تعارضا من وجه واحد، وليس كذٰلك هنا، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان، والامتناعُ السمعي راجع إلى الوقوع، وكم من جائز غير واقع؟!

وكذٰلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم

---

(١) في (ط): «الزمان».

ويمكن أن يوجد؛ فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة، وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد؛ فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم، ولذلك[1] قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام، ولكن هذا الجائز محال الوقوع من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعَّمون؛ فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب[2] على مرمى واحد، كذلك ها هنا؛ فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج؛ فلا يتعارضان.

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم[3] به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته، وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخرم كلية، ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكاً ولا توقفاً[4] في العمل على مقتضى العادات ألبتة، ولولا استقرار العلم بالعادات؛ لما ظهرت الخوارق كما تقدم، وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى، فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك؛ دلنا على ما تدل عليه الخوارق من نبوة النبي ﷺ إن اقترنت بالتحدي، أو ولاية الولي إن لم تقترن أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك، ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي والحال؛ غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال،

---

(١) في (ط): «وكذلك».

(٢) في (ط): «أو الوجوب».

(٣) في (ط): «محكوم».

(٤) وإلا لما عمرت الدنيا؛ لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة. (د).

وجـاز عنـدنـا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها، ولا يقدح ذٰلك في علمنا باستمـرار العـاديات الكلية، وهٰكذا حكم سائر مسائل الأصول، ألا ترى أن العمـل بالقياس قطعي، والعمـل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذٰلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل [به] ظنياً، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً، وكذٰلك سائر المسائل، ولم يكن ذٰلك قادحاً في أصل المسألة الكلية، وهٰذا كله ظاهر.



المسألة الرابعة عشرة

العوائد المستمرة ضربان:

أحـدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً.

والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول؛ فثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب[1] للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العُري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع؛ فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلَّفين فيها[2]؛ فلا يصح أن ينقلب الحسن [فيها][3] قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن؛ فلنجزه[4]، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح؛ فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان

(١) في (ط): «وطهارات المتأهّب».

(٢) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً؛ فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها، بخلاف الضرب الثاني؛ فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه، لكنه ينبني على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم. (د). قلت: انظر في هذا «الأشباه والنظائر» (ص ٩٣) للسيوطي، و«مفهوم تجديد الدين» (ص ٢٦٣) لبسطامي محمد سعيد.

(٣) سقط من (ط).

(٤) في الأصل و(خ) في هذا الموضع والذي يليه: «فليجزه»، وفي (ماء / ص ٢٠٩): «فليجز».

نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل؛ فرفع العوائد الشرعية باطل[1].

وأما الثاني؛ فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل، ومع ذلك؛ فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش والمشي، وأشباه ذلك، وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع؛ فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة:

ـ **منها:** ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية؛ فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك؛ فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة[2]، وعند أهل المغرب غير قادح.

ـ **ومنها** ما يختلف في التعبير عن المقاصد؛ فتنصرف العبارة عن معنى إلى[3] عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو

---

(١) انظر: «الفروق» (١ / ٤٣ وما بعدها)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٢٤)، و«العرف والعادة في رأي الفقهاء» (ص ٨٣).

(٢) وذلك بشروط بيّناها وتكلمنا عليها في كتابنا «المروءة وخوارمها» (ص ١٤٣ ـ ١٤٨ ـ ط الأولى)، وانظر استحباب غطاء الرأس: «تمام المنة» (١٦٤ ـ ١٦٥)، و«الأجوبة النافعة» (١١٠)، و«الدين الخالص» (٣ / ٢١٤)، و«الأدلة الشرعية» (٣٤ وما بعدها)، وكتابي: «القول المبين» (٥٨ ـ ٦٠).

(٣) لعل الأصل: «إلى معنى عبارة». (د).

بالنسبة إلى الأمة والواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذٰلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذٰلك شيء آخر، أو كان مشتركاً فاختص، وما أشبه ذٰلك، والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهٰذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً[1].

ـ **ومنها**: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره؛ فالحكم أيضاً جارٍ على ذٰلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه[2].

---

(1) انظر: «الفروق» (1 / 44 و4 / 203)، و«الأشباه والنظائر» (ص 83 - 84)، و«المدخل للفقه الإسلامي» (2 / 889) لمصطفى الزرقاء.

(2) قال القرطبي في حديث: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»: «في هٰذا الحديث اعتبار العرف في الشرعيات خلافاً للشافعية، ورد الحافظ ابن حجر هٰذا الاستدلال بأن الشافعية إنما[1] العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي أو لم يرشد إليه، والعرف عند من يقول به كالمالكية إنما يؤخذ به تخصيص العام أو تقييد المطلق، وأما أن يؤثر في إبطال واجب أو إباحة حرام يذهب إليه أحد من علماء المسلمين، قال ابن الغرسي عند قوله تعالى: ﴿وأمر بالعرف﴾ المعنى: اقض بكل ما عرفته مما لا يرده الشرع» (خ).

قلت: النوع الأخير الذي ذكره المصنف هو المعني في قول الفقهاء «العادة محكمة»، وليس هو بحد ذاته حكماً شرعيّاً، ولٰكنه متعلّق ومناط للحكم الشرعي؛ فهو من جهة كونه حكماً لا يتغير، ولٰكن الشرع أناطه بالعرف، وجعل الحكم يدور معه، وهٰذا ما سيذكره المصنف في الفصل الآتي.

وانظر ـ غير مأمور ـ: «الفروق» (1 / 45 و4 / 203)، و«ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» (281 - 292)، و«تغيُّر الفتوى» (ص 50 - 53).

---

(1) كذا في الاصل، ولعل سقطاً وقع فيه، تقديره: «إنما نفوا العمل...».

ـ ومنها: ما يختلف بحسب أمور خارجة[1] عن المكلف، كالبلوغ؛ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض، وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك؛ فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ـ ومنها: ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة، فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم؛ فإنه إن لم يصر كذلك؛ فالحكم للعادة العامة، وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه، ومع ذلك؛ فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه.

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد؛ فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[2] لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك؛ لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف؛ فسقوط

---

(١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة؛ ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطىء، وقوله: «وكذلك الحيض»؛ أي: مدته في كل حيضة ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً. (د).

(٢) أي: بنسخه مثلاً. (د).

التكليف قبـل البلوغ ثم ثبـوتـه بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد[1]، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن[2] القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل؛ فالقول قوله بإطلاق[3] لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة؛ فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم.

* * * * *

---

(١) كما مثله بالصداق؛ فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه. (د).

(٢) في الأصل: «فإن».

(٣) قال ابن الغـرسي: «إذا تنازع المتعاقدان في بيع أو إجارة، وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد، وكان الذي ادعاه جارياً بين الناس؛ فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول بمدعى الفساد وتفسخ المعاملة، ووجه اعتبار العرف الفاسد بحيث يترجح به دعوى من وافقه من المتعاقدين أن علة اعتبار العرف الصحيح جارية فيه وهو غلبة معنى على الناس يقتضي غلبة الظن بصدق من اقترب بدعواه. (خ).

قلت: انظر «العرف والعادة في رأي الفقهاء» (ص ٨٩ وما بعدها).

المسألة الخامسة عشرة

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبار شرعاً، كانت شرعيةً في أصلها أو غيرَ شرعية؛ أي: سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا.

أما المقررة بالدليل؛ فأمرها ظاهر، وأما غيرها[1]؛ فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك، فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف[2] عن المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فلو لم تعتبر العادة شرعاً؛ لم ينحتم القصاص ولم يشرع؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة، وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة:١٧٩].

وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة؛ كقوله: ﴿وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المسببات[3] عن أسبابها دائماً، فلو لم

---

(١) في الأصل و(خ): «وأما أمرها»، ولذا كتب (خ) ما نصه: «قوله: وأما أمرها... إلخ هكذا الأصل، والكلام غير منتظم، ولعل الأصل بحسب السياق هكذا، وأما المقررة بغير الدليل؛ فلا... إلخ. اهـ. مصححة».

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة في الناس، وليست مما يتعلق بها في ذاتها حكم شرعي من إذن أو نهي؛ لأنها ترجع إلى غرائز في الإنسان، ومع ذلك؛ فاعتبارها شرعاً ضروري؛ لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً. (د).

وفي نسخة (ماء / ص ٢١٠): «الانفكاك» بدلاً من «الانكفاف».

(٣) أي: يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً؛ فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب. (د).

تكن[٢] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب؛ لكان خلافاً للدليل القاطع، فكان ما أدى إليه باطلاً.

ووجه ثان، وهو ما تقدم[١] في مسألة العلم بالعاديات؛ فإنه جار ها هنا.

ووجه ثالث[٢] وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح؛ لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد؛ دل

---

(١) أي: فلو لم تكن هٰذه العادات معتبرة شرعاً؛ لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات، لٰكن هٰذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها؛ فتكون معتبرة شرعاً؛ فقوله: «المسببات»؛ أي: باعتبار هٰذه الحيثية التي أشرنا إليها، وهي جري العادة بتسببها عن أسبابها؛ لأن هٰذا هو المطلوب في المسألة. (د).

(٢) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة؛ فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها؛ لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب. (د).

(٣) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، وذٰلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخفى عليك أن هٰذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كلفة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق، أو بما فيه حرج، أما توجيهه للثالث؛ فمعناه أن التشريع دائم، وهو جار مع المصالح؛ فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها وهو المطلوب، وأما الرابع؛ فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف؛ فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب، وإن لم يعتبرها؛ لزم تكليف ما لا يطاق، ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً، بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات، أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هٰذه الأدلة؛ كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً، بخلاف الوجه الذي قرنا به الكلام في الدليلين، وكلٌّ صحيح. (د).

على جريان المصالح على ذلك لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم؛ فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع، وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أن الخطاب؛ إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلَّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف، أو لا؛ فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً؛ فلا يقدح في اعتبارها انخراقها[1] ما بقيت عادة على الجملة، وإنما ينظر في انخراقها.

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة إلى جزئي؛ فيخلفها في الموضع حالة؛ إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك، فإن كانت منخرقة بعذر؛ فالموضع للرخصة، وإن كانت من غير ذلك؛ فإما إلى عادة أخرى دائمة[2] بحسب الوضع العادي، كما في البائل من جرح صار معتاداً؛ فهذا راجع إلى حكم العادة الأولى لا إلى حكم الرخص كما تقدم، وإما إلى غير عادة، أو

---

(١) لأن الخارق نادر، والنادر لا حكم له؛ كما تراه في «الهوامل والشوامل»، و«القواعد» للمقّري (١ / ٢٤٣، ٢٤٥ / رقم ١٩، ٢٠).

(٢) أي: تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلاً مسلك البول المعتاد في مثاله[1]. (د).

---

(١) في المطبوع: «أمثاله».

إلى عادة لا تخرم[1] العادة الأولى، فإن انخرقت إلى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى، فظاهر أيضاً اعتبارها، لكن على وجه راجع[2] إلى باب الترخص؛ كالمرض المعتاد[3]، والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك، وإن انخرقت إلى غير معتاد؛ فهل يكون لها حكمها في نفسها، أو تجري عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟

ولا بد من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك[4] توقف عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه عن إكراه من منع الزكاة، وقوله لمن كتب له بذلك: «دعوه»[5].

وقصة رِبعيّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله؛ فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره، والأب عارف بما يراد من ابنه[6].

---

(1) في الأصل: «لا تخرج».

(2) في الأصل: «رابع».

(3) غير ظاهر مع موضوع الكلام، وهو حالة من غير الأعذار المعتادة في الناس؛ لأن المرض وما معه من المعتاد الذي قال عنه: إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتاداً، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد؛ فهو يبول من محلين القبل مثلاً والجرح، معتاداً فيهما؛ فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى؛ لكان ظاهراً. (د).

(4) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً، وهو القسم الثاني في المسألة، لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً؛ فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها في القسمين. (د).

(5) فكان من قدر الله أن الشخص راجع نفسه وأدّى الزكاة الواجبة. (ماء / ص ٢١٢).

(6) يعني: والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً ما دام الدفاع عنه لا يضر المدافع. (د).

وقصة أبي حمزة الخُراساني حين وقع في البئر ثم سُد رأسها عليه ولم يستغث[1].

وحـديث أبي يزيد مع خَديمه[2] لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشبي ؛ فقالا للخديم : كل معنا . فقال : أنا صائم . فقال أبو تراب : كل ولك أجر صوم شهر. فأبى . فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبى . فقال أبو يزيد : دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذٰلك الشاب في السرقة بعد سنة ،

---

(١) ذكرها القشيري في «رسالته» (ص ٨٠) ؛ فقال : «قال أبو حمزة الخراساني : حججت سنة من السنين، فبينما أنا أمشي في الطريق ؛ إذ وقعت في بئر، فنزعتني نفسي أن أستغيث ؛ فقلت : لا والله لا أستغيث، فما استتممت هٰذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان، فقال أحدهما للآخر: تعال حتى نسد رأس هٰذا البئر لئلا يقع فيها أحد، فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر؛ فهممت أن أصيح ، ثم قلت في نفسي : أصيح إلى من هو أقرب منهما وسكنت ، فبينما أنا بعد ساعة إذا أنا بشيء جاء ، وكشف عن رأس البئر، وأدلى رجله وكأنه يقول لي : تعلق بي في همهمة له كنت أعرف ذٰلك منه ، فتعلقت به فأخرجني ؛ فإذا هو سبع ، فمر وهتف بي هاتف: يا أبا حمزة! أليس هٰذا أحسن؟ نجيناك من التلف بالتلف . فمشيت وأنا أقول :

أهـابـك أن أبـدي إليك الـذي أخـف ... وسـري يبـدي ما يقـول له طرفـي
نهـانسي حيائـي منـك أن أكتـم الـهـوى ... وأغـنـيتـنـي بالـفـهـم منـك عن الـكـشـف
تلطفـت في أمـري فأبـديت شاهـدي ... إلـى غائـبـي والـلطف يدرك بالـلطف
تراءيت لي بالـغـيب حتـى كأنـمـا ... تبـشـرنـي بالـغـيب أنـك في الـكـف
أراك وبـي من هيبـتـي لك وحـشـة ... فتـؤنـسـني باللطف منـك وبـالـعـطف
وتـحـيي محبـاً أنـت في الـحب حتفـه ... وذا عجـب كون الـحـياة مع الـحـتـف»

وانظر: «نتائج الأفكار السنية» (١ / ١٨٥ - ١٨٧)، و«طبقات الشعراني» (١ / ١٢٠)، و«أحكام القرآن» لابن العربي (ص ١١١٢)، ولأبي حمزة ترجمة في «طبقات الصوفية» (ص ٣٢٦).

(٢) لم يرد في «القاموس» و«شرحه» : «خديم» ، بل قال في جمع خدمان لخادم : إنه عامي وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم ككثبان جمع كثيب . (د) .

وقطعت يده[1].

ومنه دخول البرية بلا زاد[2]، ودخول الأرض المسبعة، وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

فالذي يقال في هٰذا الموضع بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح[3] أن هٰذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها، وورعهم وفضلهم وصلاحهم بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم، كما أنا مؤاخذون بذٰلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفضل سبيلهم، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً.

وعند ذٰلك؛ فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

فإن كان الأول؛ لحق بجنس أحكام العادات[4].

---

(١) يقدح في هٰذه القصة أن تقدير ثواب العمل يتلقى عن الشارع من طريق الكتاب أو السنة، واعتقاد أن ذٰلك الخادم ابتلي بالسرقة وقطع اليد لم يمتثل أمر الشيخين له بالفطر غير صحيح؛ فإن عقوبة شديدة كهٰذه إنما يصح إضافتها إلى فعل معصية لا على مخالفة أمر قصارى حكمه أن يكون مندوباً. (خ). قلت: والقصة التي ذكرها المصنف في «رسالة القشيري» (ص ١٥١)، وهي آخر الخير، وأول الشر.

(٢) يعني: وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذٰلك. (د).

قلت: ترى قصصاً من ذٰلك في «الرسالة القشيرية» (ص ٧٦ وما بعدها).

(٣) انظر تفصيل ذٰلك في «تفسير القرطبي» (٤ / ١٩٥، ٥ / ١٥١ و١٥٦ و١٨٣، ١٠ / ١٣٨، ١١ / ١٣ و٩٥ و٢٠٢ - ٢٠٣ و٣٢١).

(٤) في (خ): «العبادات».

مثاله الأمر بالإفطار؛ فإنه يمكن أن يكون مبنياً على رأي من يرى المتطوع أمير نفسه، وهم الأكثر؛ فتصيير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى، ومثل هٰذا مخوف العاقبة، لا سيما بالنسبة إلى موافقة من شهر فضله وولايته، وكذٰلك أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعله كان نوعاً من الاجتهاد؛ إذ عامله معاملة المغْفلين المطرحين في قواعد الدين؛ ليزدجر بنفسه وينتهي عما همّ به، وكذٰلك وقع؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه لا أنه أراد تركه جملة، بل ليزجره بذٰلك أو يختبر حاله، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين.

ومثل ذٰلك قصة ربعي بن حراش؛ فإنه حكى عنه أنه لم يكذب قط؛ فلذٰلك سأله الحجاج عن ابنه، والصدق من عزائم العلم، وإنما جواز الكذب رخصة يجوز[1] أن لا يعمل بمقتضاها، بل هو أعظم أجراً؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] بعدما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلّفوا[2]؛ فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة، ولٰكن أحمدوا أمرهم[3] في طريق الصدق بناءً على أن الأمن في طريق المخافة مرجو وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك؛ فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك؛ فإنه يضرك»[4]، وهو أصل صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله؛ فلم يترخص، وهو أصل صحيح، ودل على

(١) في الأصل: «بجواز».

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٧٠).

(٣) في (ط): «سُرَاهم».

(٤) العبارة في «رسالة القشيري» (ص ٩٨) غير معزوة لأحد.

خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، ووكالة الله أعظم من وكالة غيره، وقد قال هود عليه الصلاة والسلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم﴾ الآية [هود: ٥٥]، ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١].

وأيضاً؛ فإن بعض الأئمة نَقل عنه أنه سمع أن أناساً بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا يسألوا أحداً شيئاً؛ فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه[١]؛ فقال أبو حمزة: ربِّ! إن هٰؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه، وأنا أعاهدك[٢] أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً. قال: فخرج حاجاً من الشام يريد مكة... إلى آخر الحكاية.

وهٰذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم؛ إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه؛ فليس بجار على غير الأصل الشرعي، ولذٰلك لما حكى ابن العربي[٣] الحكاية قال: «فهٰذا رجل عاهد الله، فوجد الوفاء على التمام والكمال؛ فبِهِ فاقتدوا إنْ شاء الله تهتدوا».

وكذٰلك دخول الأرض المسبعة ودخول البَرِيّة بلا زاد؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها؛ فمن كان هٰذا حاله؛ فالأسباب عنده

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، ٢ / ٧٢١ / رقم ١٠٤٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة، ٢ / ١٢١ / رقم ١٦٤٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب البيعة على الصلوات الخمس، ١ / ٢٢٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجهاد، جاب البيعة، رقم ٢٨٦٧)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٧) عن عوف بن مالك رضي الله عنه.

(٢) في (ط): «عاهدتك».

(٣) في «أحكام القرآن» (٣ / ١١١١ - ١١١٢).

كعـدمهـا، فلم يكن له مخـافـة من مخـوف مخلوق، [ولا رجـاء في مرجـو مخلوق][1]؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلا الله؛ فليس هٰذا إلقاء باليد إلى التهلكة، وإنما كان يكون كذٰلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك، وإن قارب السبع هلك، وأما إذا لم يحصل ذٰلك؛ فلا، على أنه قد شرط الغزالي[2] في دخول البرية بلا زاد اعتيادَ[3] الصبر والاقتيات بالنبات، وكل هٰذا راجع إلى حكم عادي.

ولعلك تجـد مخـرجـاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلا كذٰلك.

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي؛ كالمكاشفة؛ فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مخالفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة.

والذي يطرد بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها أن لا يكون حكمهم مختصاً، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربي بذٰلك حتماً، وقد مر ما يستدل به على ذٰلك، ومن الدليل عليه أيضاً أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في «الإحياء» (٤ / ٢٦٦).

(٣) في الأصل: «اعتقاد».

قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة؛ فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد؛ فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت، وعند ذٰلك يُحْكَمُ بترتُّبِ ثوابٍ، ولا عقابٍ، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حَقْنِ دمٍ، [ولا إهداره][1]، ولا إنفاذ حكمٍ من حاكمٍ، وما كان هٰكذا؛ فلا يصح أن يُشْرَعَ مع فرض اعتبار المصالح[2]، وهو الذي انبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين، وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم؛ فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم، ولا أيضاً[3] تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين، أعني في نصب أحكام العامة[4]؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو [كشف] السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية.

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم[5] البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال، كيف وهم يقولون: إن الولي قد يعصي والمعاصي جائزة عليه؛ فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادىء الرأي منه أنه عصيان؛ فلا يصح مع هٰذا أن يثبت أن هٰذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع؛ لتطرق

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) إذ النظر العقلي الصحيح مساند للنظر الشرعي، وهٰذا ما وضحه بما لا مزيد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في موسوعة «درء تعارض العقل والنقل»، والشيخ مصطفى صبري في كتابه «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين».

(٣) في (ماء / ص ٢١٢): «وأيضاً لا...».

(٤) في (ط): «نصب الأحكام».

(٥) في (ط): «على خلاف ما تقدَّم».

الاحتمالات.

وهٰذا هو الوجه الثالث.

والرابع: أن أولى الخلق بهٰذا رسول الله ﷺ، ثم الصحابة رضي الله عنهم، ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذٰلك؛ إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يَعْدُ[1] إلى غيره وما سوى ذٰلك؛ فقد أنكر على من قال له: «يُحِل اللهُ لنبيه ما شاء»، ومن قال: «إنك لستَ مِثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر». فغضب وقال: «إني لأرجو أن أكونَ أخشاكُم للهِ وأعلَمكم بما أتَّقي»[2].

وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفَى به وبدعائه[3]، ولم يثبت أنه مس

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ٢ / ٧٨١ / رقم ١١١٠) عن عائشة رضي الله عنها، وهٰذا لفظه، وأخرج نحوه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٩ / ١٠٤ / رقم ٥٠٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠١) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) أما الاستشفاء بدعائه؛ فقد ثبت في حديث المرأة السوداء التي كانت تصرع، وقد مضى (ص ٢٦٢)، وأما الاستشفاء به؛ فأحسن ما يستدل به عليه ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدعوات، باب منه، ٥ / ٥٦٩ / رقم ٣٥٧٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، ١ / ٤٤١ / رقم ١٣٨٥)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٥٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١٣) عن عثمان بن حنيف أن رجلاً ضريرَ البصر أتى النبي ﷺ؛ فقال: ادعُ الله أن يُعافيني. قال: إنْ شئتَ دعوتُ، وإنْ شئتَ صبرتَ؛ فهو خيرٌ لك. قال: فادْعه. قال: فأمره أن يتوضأ فيُحسن وضوءه ويدعو بهٰذا الدعاء: «اللهم إني أسألك، وأتوجَّه إليك بنبيك محمدٍ نبيّ الرحمة، إني توجهت بك إلى ربّي في حاجتي هٰذه لتُقضى لي، اللهم فشفّعه فيَّ». لفظ الترمذي. وإسناده حسن، وانظر له: «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٦٨١)، و«التوسل» (٦٨).

(٣) ضبطها ناسخ (ط): «يُعَدَّ».

بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين[1]، وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط[2]، ولٰكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها، وقد مر من هٰذا أشياء، وهو الذي قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره، وقد كان حقيقاً بذٰلك لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق[3]، وكذٰلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقّاً، والفضلاء صدقاً.

وفي قصة الرُّبَيِّع بيان لهٰذا؛ حيث قال وليُّها أو من كان[4]: والله لا تكسر ثنيتها، والنبي ﷺ يقول: «كتاب الله القصاص»[5].

---

(١) انظر الحديث في التعليقة الآتية.

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، ٥ / ٣١٢ / رقم ٢٧١٣، وكتاب الأحكام، باب بيعة النساء، ١٣ / ٢٠٣ / رقم ٧٢١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء، ٤ / ١٤٨٩ / رقم ١٨٦٦) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهٰذه الآية: ﴿لا يشركن بالله شيئاً﴾ [الممتحنة: ١٢]، قالت: وما مسّت يدَ رسول الله ﷺ يد امرأة إلا امرأةً يملكها» لفظ البخاري.

وفي لفظ لمسلم: «ما مسّ رسول ﷺ بيده امرأةً قط».

(٣) من وجب عليه حد أو تعلق بذمته حق وفر إلى ضريح ولي؛ فإنه يخرج منه كما يخرج من المسجد، والعامل على إخراج هٰذا الجاني مثاب على عمله، آمن من أن يلحقه ضرر، وإذا نزل به قضاء عقب هٰذا العمل؛ فمن الجهل اعتقاد أن ذٰلك من أثر غيرة الولي على حرمته كما تتوهم العامة، وإنما هو من بيان الصدفة وموافقة القدر، ومتى كانت العقيدة على أن صاحب الضريح ولي فمن شرط ولايته عدم الترضي بتعطيل الحكم الشرعي واتخاذ حرمه ملجأ للفاسقين. (خ).

(٤) القائل هو أنس بن النَّضر، كما صرح به البخاري في «صحيحه»، أو أم الربيع كما صرح به مسلم في «صحيحه»، وفيه: «إنّ أختَ الرُّبيِّع أمَّ حارثة جرحت إنساناً...»، وما عند المصنف رواية البخاري.

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿كتب عليكم القصاص في =

ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن مِن عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبرّه؛ فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنةٍ حتى عفا أهله؛ فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبـرَّه»[1]؛ فبين أن ذٰلك القسم قد أبره الله، ولٰكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي[2] وهو العفو، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص.

والخامس: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية؛ فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر[3]، فإن ذٰلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقض لمصالحها الموضوعات، ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولٰكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار؛ فقال: «لا يتحدث الناسُ أنَّ محمـداً يقتـلُ أصحـابه»[4]، فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى[5] لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى، ولهٰذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى[6] رضي الله عنه؛ فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية قولٌ يقدح في القلوب

= القتلى﴾، ٨ / ١٧٧ / رقم ٤٥٠٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب إثبات القصاص في الأسنان، ٣ / ١٣٠٢ / رقم ٦٧٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(١) هو قطعة من الحديث السابق، أوله: «كتاب الله القصاص...».

(٢) هٰكذا الأصل، وهو غير ظاهر، والصواب أثره وهو... إلخ، ويدل عليه سياق الكلام المتقدم. اهـ مصححة. (خ).

(٣) لعلها «كضرورة الشعر». (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٤٦٧).

(٥) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢١٣): «إذ يعتقد».

(٦) صوابه «أبو يزيد» يعني: النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه. (د).

أموراً[1] يطلب بالتحرز منها شرعاً؛ فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور، ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم، وهذا [كله] تعريض لهم إلى سوء المقالة.

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا برءاء من هذه الخوارق المنخرقة، غير أن الكلام جرى[2] إلى الخوض في هذا المعنى؛ فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق، ولأجله وقع البحث في هذه المسائل؛ حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم مقاصدهُم، وما توزن به أحوالهم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى، نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة[3]؛ فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يَمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية، والقدوة في ذلك رسول الله ﷺ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح، وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة، وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، ولا غاية وراء هذا، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر[4]، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى، ولم يكن ذلك

---

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد. (د). (٢) في (ط): «جر».

(٣) مرتبط بأول الفصل. (د).

(٤) كما ثبت في أحاديث كثيرة، تجدها في «صحيح البخاري» (كتاب الجهاد، باب المِجَنّ ومن يتَّرس بتُرسي صاحبه، ٦ / ٩٣، وباب ما قيل في دِرع النبي ﷺ والقميص في الحرب، ٦ / ٩٩).

نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله؛ فذٰلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها.

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذٰلك؛ فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي ﷺ مع هٰذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد؛ فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدْها وتَوَكَّل»[1].

وقد كان المُكمَّلون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره، وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]؛ فيظهر به أنه نبي[2]، وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهٰذا القول، ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال، وإن سلم؛ فهي قضية عين ولأمر ما[3]، وليست جارية على شرعنا، والدليل على ذٰلك

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣٠٤)، وهو حديث حسن.

(٢) قال ابن حجر في كتابه «الزهر النضر في نبأ الخضر» (٢ / ٢٣٤ - مع الرسائل المنيرية): «والذي لا يتوقف فيه الجزم بنبوَّته»، وقال أيضاً: «وكان بعض أكابر العلماء يقول: أول عقدةٍ تحلُّ من الزَّندقة، اعتقاد كون الخضر نبيّاً؛ لأن الزَّنادقة يتذرَّعون بكونه غير نبي إلى أن الولي أفضل من النبي». وانظر ما قدمناه في التعليق على (ص ٤٦٣ وما بعدها) عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

(٣) سيشير إليه بقوله: «وعلى مقتضى عتاب موسى... إلخ».

أنه لا يجوز في هٰذه الملّة لوليٍّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم، وإن علم أنه طبع كافراً، وأنه لا يؤمن أبداً، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً وإن أُذن له من عالم الغيب في ذٰلك؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي، وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنَّ ثَم علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو[1].

فليس كل ما اطّلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين:

أحدهما: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده إليها؛ فهٰذا لا يصح العمل عليه ألبتة.

والثاني: ما لم يخالف [العمل][2] به شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف؛ فيرجع بالنظر الصحيح إليها؛ فهٰذا يسوغ العمل عليه، وقد تقدم بيانه، فإذا تقرر هٰذا الطريق؛ فهو الصواب، وعليه يربى المربي، وبه يعلق همم السالكين تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله ﷺ، وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأولى برسوخ القدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ويقتدي به فيه، والله أعلم.

---

(١) انظر لزاماً في تقرير هٰذا وتأكيده: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٤٢٠ وما بعدها)، و«مدارج السالكين» (٢ / ٤٧٥ و٣ / ٤١٦، ٤٣١ - ٤٣٣)، و«فتح الباري» (١ / ٢٢١)، و«عجالة المنتظر في شرح حال الخضر» لابن الجوزي، وكتابنا «من قصص الماضيين» (ص ٣٣ وما بعدها)، و«فوائد حديثية» لابن القيم (ص ٨١) مع تعليقي عليه.

قلت: والعبارة في الأصل: «ثم علماء أخر».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

المسألة السادسة عشرة

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود:

أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال؛ كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛ كهيئات اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذٰلك.

فأما الأول؛ فيقضي به على أهل الأعصار الخالية والقرون الماضية؛ للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هٰذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم؛ فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية.

وأما الثاني؛ فلا يصح أن يقضي به على من تقدم ألبتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج، فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذٰلك الدليل لا بمجرى العادة، وكذٰلك في المستقبل، ويستوي في ذٰلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[1].

---

(١) يحتاج إلى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة، وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية؛ فإنها قابلة للتبدل في بعض أنواعها؛ إلا أن يقال: إنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس؛ فقد تكون في عهد الشرع على حال ثم تتبدل؛ فتعد شرعية بهٰذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه =

وإنما قلنا ذٰلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيَّن ذٰلك الاستقراء، وعلى وفاق ذٰلك جاءت الشريعة أيضاً؛ فذٰلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة، وأما الضرب الثاني؛ فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية[1]، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم، فإذا كان كذٰلك؛ لم يصح أن يحكم بالثانية على من[2] مضى لاحتمال التبدل والتخلف، بخلاف الأولى.

وهٰذه قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين، ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضاء بالعلمية[3] إليها، وليس هٰذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم، وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه: هل يلحق بالأول فيكون حجة، أم لا فلا يكون حجة؟



= عام، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعي آخر، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية؛ فإنها غير مستقرة في ذاتها، على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة؛ فإنها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة. (د).

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذٰلك الكلي في ضمنها. (د).

(٢) في الأصل: «ما».

(٣) كذا في الأصل و(خ) و(ط) و(م)، وفي (د): «بالعامة».

المسألة السَّابعة عشرة[1]

المفهـوم من وضـع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر[2] بالإخلال عليها.

والدليل على ذٰلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذٰلك مما وضع له حد أو وعيد[3]، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي؛ فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه؛ فإن كان كذٰلك؛ فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبيِّن ذٰلك؛ فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان:

أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده؛ كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد.

والثاني: ما به كمال ذٰلك الصلاح أو ذٰلك الفساد، وهٰذا الثاني ليس في مرتبة واحدة بل هو على مراتب، وكذٰلك الأول على مراتب أيضاً، فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء، ولذٰلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهمـا[4]، ثم النفس، ولـذٰلـك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل

---

(١) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٤٨ ـ ٦١).

(٢) أي: يرجع.

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢١٥): «حدّاً ووعيداً».

(٤) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد. (د).

والمال؛ فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به[1]، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضعها؛ جاز لها ذٰلك، وهٰكذا سائرها.

ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل [به][2] على مراتب؛ فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة، وكذٰلك المصالح في التوقي عن هٰذه الأمور؛ فعلى هٰذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذُّنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً؛ فالطاعة[3] لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

* * * * *

(١) هٰذا القول حكاه بعضهم على إطلاقه وأخذ به سحنون، ولٰكنه شرط أن يكون المكره به هو المرأة نفسها، وأن لا يكون لها زوج، ومن حجة هٰذا المذهب أن قوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ جعل الإكراه على القول عذراً ينبغي أن يلحق به الفعل، ويحكم له بحكمه؛ إما على الإطلاق، أو على شرط أن لا يتعلق به حق لمخلوق. (خ).

قلت: انظر تفصيل المسألة في: «تفسير القرطبي» (١٠ / ١٨٦)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٠٧٤) لابن العربي، و«الطرق الحكمية» (٤٧ - ٤٩)، و«بدائع الصنائع» (٩ / ٤٤٨٤)، و«الإكراه في الشريعة الإسلامية» (ص ١٢٤ وما بعدها).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (د): «فطاعة».

المسألة الثامنة عشرة

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني[1].

أما الأول؛ فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها[2]، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات[3]، وأن الذكر المخصوص[4] في هيئةٍ ما مطلوبٌ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن

---

(١) انظر في تقرير هذه القاعدة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٨ / ٣٨٥ وما بعدها)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٩٩ - ٣٠١)، و«الاعتصام» للمصنف (٢ / ١٣٢ - ١٣٣) - ونقله عن مالك -، و«القواعد» لشيخ المصنف المقَّري (قاعدة رقم ٧٣، ٧٤، ٢٩٦)، ونقله عن الشافعي، ونقل عن أبي حنيفة «الأصل التعليل حتى يتعذر»، وقال: «والحق أن ما لا يعقل معناه تلزم صورته وصفته»، و«البرهان» (٢ / ٩٢٦) للجويني، و«تخريج الفروع على الأصول» (ص ٣٨ - ٤٠) للزنجاني، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ٣٤).

وقرر المصنّف فيما مضى (١ / ٣٣٤) أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل.

(٢) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف الثوب والبدن والمكان من الأخباث؛ فأنها لا تتعدى، بل تقف عند حد من أصيب بالنجاسة. (د).

(٣) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام. (د).

(٤) هذا كثير؛ فالقنوت - وهو ذكر ودعاء - يطلب في بعض الصلوات دون بعض، والدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلاً، وهكذا من أوقات النهي، وكل هذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد. (د).

طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم[1] مقام الطهارة بالماء المطهر، وهٰكذا سائر العبادات؛ كالصوم، والحج[2]، وغيرهما، وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة[3] الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادَه بالخضوع، والتعظيمَ لجلاله والتوجّه إليه، وهٰذا المقدار[4] لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذٰلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذٰلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة[5] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان[6] ذٰلك يتسع في أبواب

---

(١) أي: حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو منق من كل أثر. (د).

(٢) أي: فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بإدراك حدودها وحكمها. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢١٦) بدل «العامة» كلمة «بالجميع».

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢١٦): «والتوجه إليه، لا غير ذٰلك؛ لأن هٰذا المقدار...».

(٥) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» إلى أن قال: «أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه». (د).

قلت: والحديث ضعيف، وسيأتي عند المصنف (٤ / ٢٩٨) وتخريجه هناك.

(٦) مرتب على قوله: «لنصب»؛ أي: ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر في العبادات، وقوله: =

العبـادات، ولمـا لـم نجد ذٰلك كذٰلك بل على خلافه؛ دل على أن المقصود الوقوف عند ذٰلك المحدود؛ إلا أن يتبين بنص[1] أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور؛ فلا لوم على من اتبعه، لٰكن ذٰلك قليل؛ فليس بأصلٍ، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في[2] الموضع.

وأيضاً؛ فإن المناسب فيها[3] معدود عندهم فيما لا نظير له[4]؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذٰلك[5].

وإلى هٰذا؛ فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة

= «ولما لم نجد... إلخ»؛ أي: ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة؛ دل على المطلوب. (د).

(١) وذٰلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة: «لا تقربوه طيباً؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»؛ فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه، وأنه لا يمس بطيب لهٰذا المعنى المتبين بالنص؛ فلا مانع منه، وهٰكذا ما كان من قبيله، وهو كمحترز لقوله: «يتسع»؛ أي: بل هو قليل كهٰذا. (د).

قلت: الحـديث في «صحيح البخـاري» (كتـاب جزاء الصيد، باب ما ينهى من الطِّيب للمُحرِمِ والمحرمة، ٤ / ٥٢ / رقم ١٨٣٩)، وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) في (ط): «وغلب على...».

(٣) المنـاسب: هو ما كانت له علة مفهـومة وحكمة مناسبة، تدركها العقول، ويُقِرُّ بها، وفيها؛ أي: في العبادات. وفي (ط): «ما هو فيها».

(٤) أي: إن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له، وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس؛ فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر، وأصل القياس مبني على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه؛ فكان ذٰلك خروجاً عن سنن القياس، وسمي هٰذا النوع لا نظير له، يعني: وهٰذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات، ويرجع بها إلى التعبد؛ لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها؛ فإنه يكون بحالة قاصرة. (د).

(٥) ليكن على بالك ما قدمه في (ص ٤٢)؛ ففيه تعليل لبعض الطاعات.

الخصوص؛ كقوله: «سَها[1] فسَجَد»[2]، وقوله: «لا يَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَث حتى يتوضَّأ»[3]، ونهيه عن «الصلاة طرفي النهار»[4]، وعلَّل ذٰلك بـأن

---

(١) هٰذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة؛ فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط في إذا، واللام في قوله: «لأنها تطلع . . . إلخ»، ولٰكنها كما يقول: لا يفهم منها الخصوص. (د).

(٢) ورد سهـوه ﷺ والسجود بسببه في كثير من الأحاديث، منها في «صحيح البخاري» (كتاب السهو، ٣ / ٩٢ وما بعدها)، و«صحيح مسلم» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، ١ / ٣٩٨ وما بعدها).

وظفرت بعبارةٍ فيها: «فسها فسجد» ضمن حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو، ٢ / ٢٤٠ ـ ٢٤١ / رقم ٣٩٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم، ١ / ٢٧٣ / رقم ١٠٣٩)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين، ٣ / ٢٦) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

ووهم من قال: إنّ مراد المصنِّف حديث ذي اليدين؛ إذ ليس فيه هٰذه اللفظة، قاله الزركشي في «المعتبر» (رقم ١١٧).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، ١ / ٢٣٤ / رقم ١٣٥، وكتـاب الحيل، باب في الصلاة، ١٢ / ٣٢٩ / رقم ٦٩٥٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، ١ / ٢٠٤ / رقم ٢٢٥) عن أبي هريرة.

وورد نحـوه عن غير واحـدٍ من الصحابة، وخرجتها في تعليقي على «الطهور» لأبي عبيد القاسم بن سلام (رقم ٥٤ ـ ٥٨).

(٤) أخـرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب لا يتحرَّى الصّلاة قبل غروب الشمس، ٢ / ٦١ / رقم ٥٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصّلاة فيها، ١ / ٥٦٦ / رقم ٨٢٥) عن أبي هريرة؛ أنّ رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس.

وفي الباب عن غير واحد من الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، منها عن ابن عمر، وسيأتي قريباً.

الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان[1].

وكذٰلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بأنها طهارة تعدت محل موجبها؛ فتجب فيها النية قياساً على التيمم، وما أشبه ذٰلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهاً[2]، بحيث لا يتفق على القول به القائلون، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه، فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة[3]؛ فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

---

(١) ورد ذٰلك في عدّة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ٢ / ٥٨ / رقم ٥٨٢، وباب لا يتحرَّى الصلاة قبل غروب الشمس، ٢ / ٦٠ / رقم ٥٨٥، وكتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد قباء، ٣ / ٦٨ / رقم ١١٩٢، وكتاب الحج، باب الطواف بعد الصبح والعصر، ٣ / ٤٨٨ / رقم ١٦٢٩، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ٦ / ٣٣٥ / رقم ٣٢٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ٢ / ٥٦٧) عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تحروا بصلاتكم طُلوعَ الشمس ولا غروبها؛ فإنها تطلع بقَرْني شيطان» لفظ مسلم، ولفظ البخاري في آخر موطن مذكور: «ولا تحينوا بصلاتكم طلوعَ الشمس ولا غروبها؛ فإنها تطلع بين قرني شيطان، أو الشيطان».

(٢) الراجح أن هٰذا النوع من القياس ليس بحجة؛ فإنه لخلوه من إدراك المناسبة لا يفيد ظن العلية ظناً يعتد به في تقرير أحكام الله، ثم إن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا به في حال. (خ).

(٣) هي المناسبة، والنص بأنواعه، والإجماع، والسبر والتقسيم ثم الدوران، أما الشبه؛ فليس من المسالك عند الشافعية، قال السبكي: «وقد كثر التشاجر في تعريف هٰذه المنزلة، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها»، ثم قال: «إنه يطلق على معان، والمراد به هنا وصف مناسبته للحكم ليست بذاته، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبهاً خاصاً؛ أي: يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزماً لها، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى، وذٰلك كالطهارة =

الوقوف عند ما حدّ، دون التعدي إلى غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات، فكان أصلاً فيها.

والثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها[1]، والمشي على غير طريق، ومن ثمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهٰذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذٰلك، ولما كان الأمر كذٰلك عذر[2] أهل الفترات في

= لاشتراط النية؛ فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الإسكار لحرمة الخمر؛ فإنه مناسب لها بذاته، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع، وحينئذ؛ فالشبه ـ أي هٰذا النوع من المسالك ـ يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية، ولذٰلك قيل في تعريفه: وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها: طهارة تراد للصلاة؛ فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء، فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما، وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الخبث، وقالوا: إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم، وإلا؛ فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء في الحدث»، ومثله أيضاً مثال المؤلف، قال ابن الحاجب: «وتثبت عليه الشبه بجميع المسالك»، وفي شرحه: وقد يقال: الشبه للوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين؛ فالأشبه فيهما هو الشبه؛ كالنفسية، والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً، وهو بالحر أشبه؛ لأن مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر؛ فتتعارض مناسبتان؛ فترجح إحداهما، ولٰكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف بدليل مثاله. (د).

قلت: انظر عن مسالك العلة (٣ / ١٣٦ ـ ١٣٧).

(١) أي: الفترات، وانظر: «حجة الله البالغة» (٢ / ١٤٦).

(٢) هٰذا مذهب الأشاعرة من أهل الكلام والأصول؛ كما في «الحاوي» (٢ / ٣٥٣) للسيوطي، و«تعظيم المنة» (ص ١٦٧)، و«فتاوى ابن رشد» (٣ / ٦٥٢)، ومذهب المعتزلة والماتريدية أنهم في النار؛ إذ عليهم أن يستدلوا بعقولهم، انظر: «جمع الجوامع» (١ / ٦٢) =

عدم اهتدائهم؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

والحجة ها هنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق، والله أعلم، فإذا ثبت هٰذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع في هٰذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد، ولذٰلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك[1] رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذٰلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذٰلك، ومنع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذٰلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله؛ فيجب أن يؤخذ في هٰذا الضرب التعبد دون الالتفات إلى المعاني أصلاً يبنى[2] عليه، وركناً يلجأ إليه.

= للسبكي، و«المسامرة» (ص ٢٧٤ - ٢٧٥ / مع نتائج المذاكرة)، ومذهب أهل السنة والجماعة أنهم يمتحنون في عرصات القيامة بنار يأمرهم الله بدخولها؛ فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن لم يدخلها يدخله الله فيها، وعلى هٰذا أدلة كثيرة، انظرها في: «الجواب الصحيح» (١ / ٣١٢)، و«الاعتقاد» (ص ٩١ - ٩٢) للبيهقي - واختار هٰذا القول -، و«طريق الهجرتين» (ص ٦٨٩ وما بعدها)، و«تفسير ابن كثير» (٣ / ٣٥)، و«فتح الباري» (٣ / ٤٥ - ٤٦)، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤ / ٧٤)، و«أضواء البيان» (٣ / ٤٨٣).

(١) الفروع المذكورة ليست من انفرادات مالك رحمه الله تعالى، بل قال بأغلبها الشافعي وأحمد أيضاً، انظر مثلاً: الفرع الأول في «الطهور» لأبي عبيد (ص ٢٠١ وما بعدها مع تعليقنا عليه).

(٢) في (ط): «ينبني».

فصل

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني ؛ فلأمور:

أولها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية[1] تدور [معه][2] حيثما دار؛ فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة[3]، ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[4]، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وفي الحديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[5].

وقال: «لا ضررَ ولا ضرار»[6].

---

(١) أي: الأحكام المتعلقة بالعادات نظير الأحكام العباديَّة.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) لما فيها من المشاحة والمغالبة، وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة؛ ففيه تزكية نفس المقرض كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس، ويقع[1] الحرج إذا منع القرض أيضاً. (د).

قلت: ويمكن التمثيل على ما ذكره المصنف سابقاً بالتسعير.

(٤) كما في ثمر العرايا توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعري، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله؛ فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعري أحد أحداً نخله. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٣١).

(٦) مضى تخريجه (ص ٧٢).

---

(١) في المطبوع: «ويرفع».

وقال: «القاتلُ لا يرث»[1].

---

(١) أخرج النسائي في «الكبرى» (كتاب الفرائض) ـ كما في «تحفة الأشراف» (٦ / ٢٢٠) ـ، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢٢٠) من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ؛ قال: «ليس للقاتل من الميراث شيء».

ثم أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٣)، والدارقطني من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج ويحيى بن سعيد، وزاد الدارقطني: والمثنى بن الصباح عن عمرو به، إسناده ضعيف، إسماعيل بن عياش ضعيف في روايته عن غير الشاميين، وهٰذا منها؛ إلا أنه توبع، فقد أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، ٤ / ١٨٩ ـ ١٩٠ / رقم ٤٥٦٤)، والبيهقي من طريق محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب به، وذكر حديثاً طويلاً فيه: «ليس للقاتل شيء، وإن لم يكن له وارث؛ فوارثه أقرب الناس إليه، ولا يرث القاتل شيئاً». وإسناده فيه ضعف أيضاً، سليمان صدوق؛ ففيه في حديثه بعض اللين، والراوي عنه ابن راشد صدوق يهم.

ولٰكن للحديث شواهد عديدة؛ منها حديث أبي هريرة بلفظ المصنف، أخرجه الترمذي في «الجامع» (٢١٠٩)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٦٤٥، ٢٧٣٥)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٢٠)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٢٢) بسندٍ ضعيف فيه إسحاق بن عبيدالله بن أبي فروة، قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هٰذا الوجه، وإسحاق بن عبيدالله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل»، وقال البيهقي: «إسحاق بن عبيدالله لا يحتج به؛ إلا أنَّ شواهده تقوّيه».

قلت: نعم، هو صحيح بشواهده، منها حديث عمر، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٤٩)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٦٤٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢١٩)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، ومنها حديث ابن عباس أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٤٠٤ / رقم ١٧٧٨٧)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٢٠).

وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ٨٥)، و«نصب الراية» (٤ / ٤٢٨)، و«الإرواء» (رقم ١٦٧٠ ـ ١٦٧٢).

«ونهى عن بيع الغَرَر»[1].

وقال: «كل مسكر حرام»[2].

وفي القرآن: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ

---

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والذي فيه غرر، ٤ / ١١٥٣ / رقم ١٥١٣) عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر»، وبيع الحصاة فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: أن يقول: بعتك من هٰذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها، أو بعتك من هٰذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هٰذه الحصاة.

والثاني: أن يقول: بعتك على أنك بالخيار إلى أن أرمي بهٰذه الحصاة.

والثالث: أن يجعلا نفس الرمي بالحصاة بيعاً؛ فيقول: إذا رميت هٰذا الثوب بالحصاة؛ فهو مبيع منك بكذا.

وبيع الغرر: النهي عن بيع الغرر أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة؛ كبيع الآبق والمعدوم والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يتم ملك البائع عليه، وبيع السمك في الماء الكثير واللبن في الضرع، وبيع الحمل في البطن... ونظائر ذٰلك، وكل هٰذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة، ومعنى الغرر الخطر والغرور والخداع، وعلم أن بيع الملامسة وبيع المنابذة وبيع حبل الحبلة وبيع الحصاة وعسيب الفحل وأشباهها من البيوع التي جاء فيها نصوص خاصة هي داخلة في النهي عن الغرر، ولٰكن أفردت بالذكر ونهي عنها لكونها من بياعات الجاهلية المشهورة.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، ٣ / ١٥٨٧ / رقم ٢٠٠٢) عن جابر مرفوعاً: «كل مسكر حرام».

وأخرج برقم (٢٠٠٣) عن ابن عمر مرفوعاً: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل، ١٠ / ٤١ / رقم ٥٥٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، ٣ / ١٥٨٥ / رقم ٢٠٠١) عن عائشة؛ قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن البِتْع؟ فقال: «كل شراب أسكر؛ فهو حرام».

﴿وَٱلْمَيْسِرِ﴾ الآية [المائدة: ٩١].

إلى غير ذٰلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة[1]؛ فدل ذٰلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

والثاني: أن الشارع توسع[2] في بيان العلل والحِكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[3]؛ ففهمنا من ذٰلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف[4] مع النصوص، بخلاف باب العبادات[5]؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذٰلك، وقد توسع في هٰذا القسم مالك رحمه الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة[6]، وقال فيه بالاستحسان[7]، ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار

---

(١) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والإيماء الذي هو ترتيب الحكم على الوصف؛ فيفهم لغة أنه علة له، ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح. (د).

(٢) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات: «ولكان ذٰلك يتسع في أبواب العبادات». (د).

(٣) هٰذا هو تعريف أبي زيد للمناسب، وعرفه غيره بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا: إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة؛ إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى. (د).

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢١٧): «بالوقوف».

(٥) ليكن على بالك ما قرره المصنف (١/ ١١١) أن تلمس «الحِكم» في هٰذا الباب من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين، وهٰذا ما ذكره شيخ المصنف المِقّري في كتابه «القواعد» (٢ / ٤٠٦).

(٦ و٧) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب «الاعتصام» (٢ / ٦٠٧ وما بعدها ـ ط ابن عفان) للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما. (د). =

العلم»، حسبما يأتي إن شاء الله[1].

والثالث: إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء؛ حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة؛ فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل؛ فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن ها هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع[2] يوم العروبة ـ وهي الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة، وإنما كان[3] عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

= وقال (خ): «هي مصلحة يتلقاها العقل بالقبول، ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها، وإنما يتمسك بها الإمام مالك على شرط التئامها بالمصالح التي تشهد لها الأصول، وقد اعترض القول بها إمام الحرمين من وجهين: أحدهما أنها تستلزم المفسدة من وجهين، أحدهما تحكيم العوام بحسب آرائهم في ملاءمتهم ومنافرتهم، والثاني اختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات، وأجاب المالكية عن ذلك بأن الحكم في المصلحة منوط بالاجتهاد؛ لأنه دليل حكم لا حكم حتى يعمل بها العامي، وعن الثاني بالتزامه وهو معنى دوام الشريعة ومناسبتها لكل زمان». قلت: مقولة مالك في «العتبية» (٤ / ١٥٥ ـ مع الشرح)، وانظر: «الذخيرة» (١ / ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب) للقرافي، و«أساس القياس» (ص ٩٨ ـ ٩٩) للغزّالي.

(١) انظر: (٥ / ١٩٨).

(٢) أي: باعتبار ما فيه من المصلحة العامة؛ حتى يكون مما نحن فيه، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة. (د).

(٣) من تتمة الدليل الثالث. (د).

فصل

فإذا تقرر هٰذا، وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني؛ فإذا وجد فيها التعبد؛ فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصَّداق[1] في النكاح، والذبح في [المحل المخصوص[2] في] الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعِدَد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية؛ حتى يقاس عليها غيرها؛ فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذٰلك؛ لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت، وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولٰكنها أمور جملية؛ كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات، وهٰذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العِدَّة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذٰلك.

فإن قيل: وهل توجد لهٰذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟

---

(١) تأمل؛ فإن فيه المعنى الذي أشارت إليه الآية: ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾؛ أي: فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن، وسيأتي للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح، وإن كان قد يقال: إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبغي. (د).

(٢) أي: مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم، وليراجع أهل الذكر في هٰذا؛ فقد يكون له علة ومعنى مقصود. (د).

قلت: وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات؛ فعلَّتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان، ولذٰلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة؛ قالت للسائلة: «أَحَروريَّةٌ أنتِ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هٰذا؛ إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة، ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[1]، وهٰذا يرجح التعبد على التعليل بالمشقة، وقول ابن المسيَّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: «هي السُّنَّةُ يا ابنَ أخي»[2]، وهو كثير، ومعنى هٰذا التعليل أن لا علة.

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً؛ فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو تُرك الناسُ والنظرَ لانتشر[3] ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل؛ فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة لا تُتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع[4] وفي

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، ١ / ٢٦٥ / رقم ٣٣٥).

وقولها رضي الله عنها: «أحرورية أنت؟»، أي: أنت تنتسبين إلى الحروريين، وهم جماعة خالفوا علياً رضي الله عنه من الخوارج، يبالغون في العبادات، ينتسبون إلى (حروراء)، قرية بالكوفة على ميلين منها. (ماء / ص ٢١٨).

(٢) نحوه في «معالم السنن» للخطابي (٤ / ٢٨)، و«فقه الإمام سعيد بن المسيب» (٤ / ٦٧)، وسيأتي بتمامه في (٥ / ٣٨٧).

(٣) أي: لَتَشَتَّتَ وَكَثُرَ فيه الخلافُ والتَّفرُّقُ.

(٤) اختلف أهل اللغة فيه على أقوال:

الأول: هو طَرَفُ الزَّنْدِ الذي يلي الإبهام، نقله الجوهري في «الصحاح» (٣ / ١٢٧٨)، وبه قال ابن السكيت؛ كما في «تهذيب اللغة» (٣ / ٤١)، وكذا في «المحكم» (٢ / ٢٠٠) لابن سيده، و«الكليات» (٥ / ١٢٤) للكفوي. =

النصاب المعين[1]، وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة، وكذٰلك الأشهر والقروء في العِدد، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر؛ فهٰذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هٰذا المعنى[2] يشير أصل سد الذرائع؛ لٰكن له نظران:

نظر من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف؛ فعلى هٰذا لا ينبغي أن يلتفت منه[3] إلا إلى المنصوص عليه.

= **الثاني**: هو طرف الزَّنْدِ في الذّراع مما يلي الرُّسغ، نقله الليث، وقال: «هٰكذا زعمه أبو الدُّقَيش الأعرابي، وهما كوعان، كذا في «تاج العروس» (٢٢ / ١٤١ - ١٤٢)، و«اللسان» (٨ / ٣١٦)، و«تهذيب اللغة» (٣ / ٤١).

والثالث من الأقوال: أنه أخْفاهما وأشدُّهُما دُرْمة، وهٰذا نقله الصَّاغاني في «العباب»، وفسَّر (الدَّرَم) بالتحريك بأنْ لا يظهر للعظم حَجمٌ، وكذا في «التاج» (٢٢ / ١٤٢).

فهٰذه ثلاثة أقوال في تفسير (الكوع)، ذكرها الزَّبيدي في «القول المسموع في الفرق بين الكُوع والكرسوع» (ص ١٩ - ٢١)، والمراد والله أعلم من كلام المصنف القول الثاني.

(١) يعني: نصاب القطع في السرقة.

(٢) أي: فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه، والتوسل بها إليه هٰذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط في هٰذا أقرب إلى الانقياد، لٰكن لسد الذرائع نظران... إلخ، أي: فلا يؤخذ هٰكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هٰذا الضابط الذي قرره. (د).

(٣) أي: من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه؛ لأن كثيراً من التكاليف وَكَلَها الشَّارعُ إلى أمانة المكلف؛ فلا نتوسع في ضبطها وتقييدها بحجة سد الذرائع وخوف =

ونظر من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليّه، فليُجْرَ بحسب الإمكان في مظانه، وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرِّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه، وهو أصل مقطوع به على الجملة قد اعتبره السلف الصالح؛ فلا بد من اعتباره، ومن الناس من توسط بنظر ثالث؛ فخص هٰذا المختلف فيه بالظاهر[1]، فسلط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووكَل من لم يُطَّلع عليه إلى أمانته.

* * * * *

= الانتشار، والنظر الآخر أنه وإن انتشرت فروعه، لٰكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها؛ فمتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها، فيكون هٰذا توسطاً بين الأمرين، وإعمالاً لكلا النظرين. (د).

(١) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر، لٰكن هٰذا الثالث فرق بينهما بما قاله. (د).

المسألة التاسعة عشرة

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد؛ فلا تفريع فيه[1]، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد[2]؛ فلا بد فيه من اعتبار التَّعبُّد لأوجه:

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف[3] من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم؛ فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء، بخلاف المصلحة؛ فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين، وإذا كان كذلك؛ فالتعبد لازم لا خِيرَة فيه، واعتبار المصلحة فيه الخيرة، [وما فيه الخيرة][4] يصح تخلفه عقلاً، وإذا وقع الأمر

---

(١) أي: لا يقاس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية، ولم يقل: «ففيه التفريع» لأنه مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس؛ فإن الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوع من التعبد بمعنى من المعاني التي سيقررها. (د).

(٢) أي: دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام، وقوله: «فلا بد فيه من اعتبار التعبد» ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس والتفريع، بل المراد به أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها، وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً، وغير ذلك من المعاني الآتية التي يتقرر بها معنى التعبد في الأوجه المذكورة بعد؛ فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه. (د).

(٣) أي: فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها؛ فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

والنهي شرعـاً لـم يصـح تخلفهمـا عقلاً[1]؛ فإنه محال، فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطـلاق[2]، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح.

وأيضـاً؛ فإنـه[3] لازم على رأي من ألـزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين، فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل؛ يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً؛ فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض، فالأمران على مذهبهم لازمان، ولا يقول أحد منهم: إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، [بل هو قبيح][4] على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد.

والثـاني: أنـا إذا فهمنـا بالاقتضـاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم؛ فلا يلزم من ذٰلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذٰلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعيَّة الحكم؛ فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولـم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذٰلك الذي ظهر، وإذا لـم يحصل لنا بذٰلك علم ولا ظن؛ لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيبٍ بلا دليلٍ، وذٰلك غير جائز؛ فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم؛ فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[5].

---

(١) أي: عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهي حتى يؤدي. (د).

(٢) أي: سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني، وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال. (د).

(٣) أي: التعبد. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً. (د).

فإن قيل: لو جاز ذٰلك لم نقض بالتعدي[1] على حال، فإنا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى؛ لم نجزم بأن الحكم لها[2] فقط لجواز أن تكون جزء علة[3]، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة التي علمناها، فإذا أمكن ذٰلك؛ لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر، ولا سبيل إلى ذٰلك؛ فكذٰلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذٰلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز[4] التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذٰلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها؛

---

(١) أي: تعدي الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي عرف فيها اعتبار المعاني والعلل. (د).

(٢) أي: للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل. (د).

(٣) أي: وجزء العلة لا يعدي الحكم للفرع، ولا يبني عليه قياس، وقوله: «أو لجواز... إلخ» عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله: «لم نجزم بأن الحكم لها فقط» الذي يشمل صورتين: أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة؛ فقوله أولاً: «لجواز» توجيه للاحتمال الأول، وقوله: «أو لجواز» توجيه للاحتمال الثاني، وقوله: «خلو النوع عن تلك الحكمة»؛ أي: المستقلة أيضاً كما أن المعلومة مستقلة، وقوله: «فإذا أمكن ذٰلك»؛ أي: احتمال أن تكون المعلومة جزء علة، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وإن كانت علة كاملة، وقوله: «سوى ما ظهر»؛ أي: لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم، وقوله في الجواب: «لٰكن غلبة الظن كاف» فيه جواب التجويز الأول، وقوله: «وأيضاً» فيه جواب التجويز الثاني. (د).

(٤) جعله جوازاً؛ فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعي إمكان حكمة أخرى، ويعتبر كأمر كمالي بخلاف الوجه الأول، وهو امتثال المأمورات على تفصيل في ذٰلك معروف في الفروع من جهة النية وعدمها. (د).

فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذٰلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لٰكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية، أو صالح لكونه علة، كاف في تعدي الحكم به.

وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة[1] وكل منها مستقل، وجميعها معلوم؛ فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى وبالعكس، ولا يمنع ذٰلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذٰلك فيما ظهر؛ فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هٰذا؛ لم يبق للسؤال مورد؛ فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه، ولا علينا.

والوجه الثالث[2] أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر[3]، والمناسبة، وغيرها، وهٰذا القسم هو الظاهر الذي

---

(1) انظر تفصيل ذٰلك في: «المستصفى» (٢ / ٩٦)، و«الإحكام» (٣ / ٢١٨) للآمدي، و«البحر المحيط» (٣ / ٢١٠ - ٢١١)، و«البرهان» (٢ / ٨٣٢)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٦٧)، و«المسوّدة» (٤١٧)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (١ / ٣٨٥ - ٣٨٨)، و«كشف الأسرار» (٤ / ٤٥)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٢٤٥ - ٢٤٦ مع «شرح المحلى»)، و«نشر البنود» (٢ / ١٤٥ - ١٤٦)، و«إرشاد الفحول» (٢٠٩).

(2) هٰذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد، بخلاف الوجهين السابقين؛ فعامان في سائر فروعه، والوجه الرابع عام أيضاً، وكذٰلك الخامس والسادس. (د).

(3) مثاله أن يقول: المستدل في علة ربا الفضل العلة، أما الطعم، أو الاقتيات، أو الادخار، أو التقدير بالكيل، أو الوزن، ثم يستدل على إبطال اثنين منتفيين كون الثالث هو العلة، والحق مع من أنكر عده في مسالك العلة كان الوصف المبقي أن اشتمل على مصلحة، فأما أن تكون =

نعلل به، ونقول: إن شرعية الأحكام لأجله.

والثاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك[1] المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام[2] التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن[3] ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف؛ لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة؛ لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل؛ فبقيت موقوفة على التعبد المحض لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل[4]، وإذ

= منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط؛ فالأول المناسبة، والثاني الشبه، وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً؛ فهو الطرد. (خ).

(١) في (ط): «لتلك».

(٢) فمثلاً ورد: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً . يرسل السماء عليكم مدراراً . ويمددكم بأموال وبنين﴾ الآية، هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم، وغير ذلك؛ فيقاس على الأمداد بالأموال والبنين؟ وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾، هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها؟ فهذه الأسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام، لكنها لا تعلم إلا من جهته؛ فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف: إنها مع كونها علل بها الشرع، ولا يصح أن يدخلها القياس والتفريع؛ لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها؛ فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط؛ لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنّما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية حتى يتأتى الإلحاق والقياس. (د).

(٣) في الأصل و(خ): «وإن».

(٤) لعل فيه حذف كلمة «به». (د).

ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به، ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذٰلك؛ كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم؛ كان مصيباً أيضاً، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما؛ جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلمَّا صح القصد مطلقاً؛ صح المقصود له مطلقاً، وذٰلك جهة التعبد، [وهو المطلوب][1].

والخامس: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذٰلك مما يختص بالشارع، لا مجال[2] للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٢) هٰذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً؛ لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً، وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع، أما المؤثر؛ فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام: «من مس ذكره فليتوضأ»[1]، أو إجماع كولاية المال بالصغر، وأما الملائم؛ فهو ما رتب الحكم على وفقه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع، وسمي ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع، ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية، ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك؛ فعليك بالنظر فيها لتعرف هل يشملها كلامه، وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع. (د).

---

(١) انظر تخريجه وطرقه في تعليقي على «الخلافيات» للبيهقي (٢/ ٢٤٤، مسألة رقم ٢٠).

التحسين والتقبيح[1]، فإذا كان الشـــارع قد شرع الحكم لمصلحـة ما؛ فهـو الواضع لها مصلحة، وإلا؛ فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذٰلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس؛ فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات[2]، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديّاً.

ومن هنا يقول العلماء[3]: إن من التكاليف «ما هو حق لله خاصة»، وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد»، ويقولون في هٰذا الثاني: إن فيه حقّاً لله، كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرب مئةً وسُجن عاماً، وفي القاتلِ غِيلةً إنه لا عفـو فيه، وفي الحـدود إذا بلغت السلطان فيمـا سوى القصاص كالقذف والسـرقـة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[4]، وإن كانت براءةُ رحمها حقّاً له، وما أشبه ذٰلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقل المعنى الذي لأجله شُرع الحكم؛ فقد صار إذاً كل تكليـف حقّاً لله، فإن ما هو لله؛ فهو لله، وما كان للعبد؛ فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقّاً أصلاً[5].

---

(١) انظر ما مضى بهٰذا الصدد (١ / ١٢٥) مع التعليق عليه، وما سيأتي (٣ / ٢٨).

(٢) في الأصل: «تعبّدات».

(٣) المذكور قول القرافي في كتابه «الفروق» (٢ / ١٤٠، الفرق الثاني والعشرون)، وانظر أيضاً: «المنار» (٨٨٦ ـ مع حواشيه)، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢ / ١٥٥).

(٤) لعل الأصل: «عن للمرأة المطلقة». (د).

(٥) وعليه؛ فالشريعة هي أساس الحقوق الخاصة، وليست الحقوق الخاصة هي أساس الشـريعـة، والحق ليس منحـة من المجتمع أو القانون الذي تضعه الأمة، وليس هو حقّاً طبيعياً =

ومن هٰذا الموضع يقول كثير من العلماء: «إن النهي يقتضي الفساد بإطلاق»[1]، علمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نهي عن العمل أوْ لا، وقوفاً مع نهي الناهي لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي، فإذا لم يحصل؛ فالعمل باطل بإطلاق، فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد، وإذا لم يخلُ؛ فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة، ومنها ما لا يصح إلا بنية، وذٰلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد، والتي تصح بدون نية إذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد؛ أثيب عليها، وكذٰلك التروك إذا تركت بنية، وهٰذا متفق عليه، ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق؛ [لما][2] حصل الثواب فيها أصلاً، لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرب إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكل عبادة مفتقرة إلى نية؛ فهٰذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

= لصاحبه، بل هو منحة إلٰهية وهبها الله سبحانه للإنسان من أجل أن يتحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية.

(١) انظر تحرير هٰذه المسألة في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٩، ٢٣ / ٢٥، ٢٩ / ٢٨١ وما بعدها، و٣٢ / ٨٨ و٣٣ / ١٨، ٩٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١٠٨)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٣٤ ـ ١٣٥)، و«تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» للعلائي، و«النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية» لصديقنا رعد عبدالعزيز، و«النهي وأثره في الفقه الإسلامي» لمحمد سعود المعيني.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

فإن قيل: إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هٰذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لصح الثواب بدون النية؛ لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لٰكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية.

وأيضاً؛ فلو حصل الثواب بغير نية؛ لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرهاً، وليس كذٰلك باتفاق وإن حصل حق العبد؛ فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه، وإذا كان هٰذا جارياً في كل فعل وترك؛ ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة.

وهو دليل سادس في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هٰذا أن يفتقر كل عمل إلى نية، وأن لا يصح عمَلُ مَنْ لم ينو، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب، وقد يكون جهة التعبد هي المغلبة، فما كان المغلب فيه التعبد؛ فمسلَّم ذٰلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد؛ فحق العبد يحصل بغير نية؛ فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله، فإن راعى جهة الأمر؛ فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي: لا يصير عبادة إلا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي، وكذٰلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق وغيرها، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على

إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم[1].

فصل

ويتبين بهٰذا أمور، منها أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد؛ فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق[2]، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[3]؛ فليس كذٰلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي؛ ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذٰلك قال في الحديث: «حقُّ العباد على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشْرِكوا به شيئاً ألَّا يُعَذِّبهم»[4]، وعادتهم في تفسير «حق

---

(١) انظر في هٰذا: «قواعد الأحكام» (٢ / ٦٦ وما بعدها).

(٢) هٰذا هو التحقيق في التعبير عن حق الله خلافاً للقرافي، حيث ذهب في الفرق الثاني والعشرين إلى أن حق الله أمره ونهيه لا نفس العبادة، وزعم أن هٰذا هو المحرر عند العلماء، وقد تعرض أبو القاسم بن الشاط إلى التنبيه على هٰذا الغلط، وأنكر أن يحرر العلماء ما يخالف قوله عليه الصلاة والسلام: «حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً». (خ).

قلت: وانظر في تعريفه: «قواعد الأحكام» (١ / ١٠٣)، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٧٤ - ١٨١)، و«شرح المنار» (٨٨٦ - مع حواشيه)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (١ / ٣٢٩ - ٣٣٠).

(٣) كالقصاص؛ فالعفو عنه حق للعبد، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله. (د).

(٤) جزء من حديث، وفيه حق الله على العباد أيضاً، وسيأتي عند المصنِّف (ص ٥٤٤)، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار / رقم ٢٨٥٦، وكتاب اللباس، باب حمل صاحب الدابة غيره بين يديه / رقم ٥٩٦٧، وكتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك / رقم ٦٢٦٧، وكتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه / رقم ٦٥٠٠، وكتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى / رقم ٧٣٧٣)، ومسلم في =

الله» أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول، «وحق العبد» ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية؛ فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله، ومعنى «التعبد» عندهم أنه ما لا يعقل معناه[1] على الخصوص، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

فصل

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام[2]:

أحدها: ما هو حق لله خالصاً كالعبادات، وأصله التعبد كما تقدم، فإذا طابق الفعلُ الأمرَ؛ صحَّ، وإلا؛ فلا.

والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يتعدَّى، فإذا وقع[3] طابق قصد الشارع وإنْ لا؛ خالف[4]، وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل؛ فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل.

= «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٨ ـ ٥٩ / رقم ٣٠) من حديث معاذ رضي الله عنه.

قلت: وفي الأصل و(خ): «لا».

(١) أي: ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس، أما العلل العامة؛ فهي موجودة حتى في التعدي؛ كما سبقت الإشارة إليه. (د).

(٢) انظر: «الفروق» (٢ / ١٤٠ ـ ١٤١)، و«المجموع» (٦ / ١٥٤)، و«المغني» (٦ / ٦٣).

(٣) أي: الوقوف المذكور. (د).

(٤) في الأصل: «أو خالف»، وفي (د): «أو لا خالف».

وأيضـاً؛ فلو فرضنـا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع؛ فيكفي في ذٰلك عدم تحقق البراءة منه [وإن لم تحصل البراءة][1]، وعدم تحقق البراءة [منه إن لم تحصل المطابقة، وعدم تحقيق البراءة][1] موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هٰذا القسم أيضاً نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه؛ إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعـل المنهي عنـه غير مطابق لقصد الشارع؛ إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة، أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه، ولأمر به أو أذن فيه؛ فإن الإذن هو المعرِّف[2] أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه.

فعلى هٰذا إذا رأيت مَن يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق؛ فذٰلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهي حتم، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منفك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم [و][3]المعنى المعلل بالمصالح؛ فيجري على حكمه، وقد مر أن هٰذا قليل، وأن التعبد هو العمدة.

والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّبُ فيه حق الله، وحكمـه راجـع إلى الأول؛ لأن حق العبـد إذا صار مطَّرحـاً شرعاً؛ فهو كغير المعتبر، إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه كقتل النفس؛ إذ ليس

---

(١) ما بين المعقوفات زيادة من الأصل و(ط)، وسقط من النسخ المطبوعة كلها.

(٢) في (د): «المعروف». (٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغيـر ضرورة شرعية كالفتن ونحوها، فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع؛ فذلك للأمور الثلاثة الأول[1]، ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلَّب.

والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب، وأصله معقولية المعنى، فإذا طابق مقتضى الأمـر والنهي؛ فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظر؛ أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد، فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أوْ لا، فإن فرض غيرَ حاصل؛ فالعمل باطل لأن مقصود الشارع لم يحصل، وإن حصل ـ ولا يكـون[2] حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف ـ؛ صحَّ وارتفـع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد[3]، ولذلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقـه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق، فإذا حصل[4]؛ فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك، وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق

---

(١) انظر لِمَ لَم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا، وهو عد النازلة من باب المعلل؛ فيجري على حكمه، مع أنه في هذا أقرب من سابقه؛ لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هذا الوجه، بخلاف هذا النوع الثاني الذي فيه الحقان؛ فإنه حمله على المعلل أقرب من سابقـه؛ إلا أن يقـال: إنـه أهدر الرابع رأساً حيث قال: «وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة»؛ فلذلك لم يلتفت إليه هنا. (د).

(٢) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هذا الفعل المنهي عنه بنفسه محصلاً لهذه المصلحة. (د).

(٣) أي: وأما بالنسبة إلى حق الله وهو الإقدام على المخالفة؛ فلم يرتفع مقتضاه من الإثم، سواء من جهة البائع أو جهة المشتري، وفضل العتق شيء آخر. (د).

(٤) أي: وقد حصل على وجه أبلغ؛ لأنه نجز عتقه، بخلاف المدبر؛ فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم. (د).

الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقـاطـه؛ فله ذٰلك، وأمثلة هٰذا القسم كثيرة، فإذا رأيتَ من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع؛ فذٰلك لأحد الأمور الثلاثة[1].

* * * * *

---

(١) وتطبيقه في مسألة العبد جار على الوجه الثالث، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك؛ فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً، كما قالوه في الدار المغصوبة؛ فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة؛ لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة. (د).

المسألة العشرون

لمَّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين[1]، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها، وليشكروا[2] الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بين لنا الكتاب والسنة؛ اقتضى ذٰلك أن تكون الشريعة التي عرَّفتنا بهٰذين مبنيةً على بيان وجه الشكر في كل نعمة[3]، وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهٰذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣].

---

(١) ورد في ذٰلك أحاديث كثيرة جداً عن جمعٍ غفير من الصحابة رضوان الله عليهم، حتى قال الشيخ صالح المَقْبليُّ في «الأبحاث المسدّدة» ـ كما في «فتح البيان» (٣ / ٤٠٦) لصديق حسن خان ـ: «ولا يبعد دعوى التواتر المعنوي في الأحاديث والروايات في ذٰلك».

وتجد كثيراً من هٰذه الأحاديث في تفسير سورة الأعراف (آية ١٧٢) عند ابن جرير وابن كثير والسيوطي في «الدر المنثور»، و«تفسير النسائي» (١ / ٥٠٤ ـ ٥٠٧)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥)، وفي «السنة» لابن أبي عاصم (باب ذكر أخذ ربنا الميثاق من عباده، ١ / ٨٧ وما بعدها)، و«السلسلة الصحيحة» (الأرقام ٤٧ ـ ٥٠، ٨٤٨، ١٦٢٣).

(٢) في الأصل: «ويشكروا».

(٣) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله: «والثاني من جهة الوضع التفصيلي. . . إلخ»، وقوله: وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً (أي: بوجه عام) سيشير إليه بقوله: «من جهة الوضع الكلي. . . إلخ»، والآيات من هٰذا النوع الثاني الكلي الإجمالي، أما التفصيل؛ فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل. . . إلخ. (د).

وقال: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢].

وقوله: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل: ١١٤].

وقال: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ الآية [إبراهيم: ٧].

والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية، ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «حق اللهِ على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»[1].

ويستوي في هٰذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات؛ فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة؛ فهي مصروفة إليه.

وأما العادات؛ فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي، ولذٰلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات؛ فقد قال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ الآية [الأعراف: ٣٢].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٨٧].

فنهى عن التحريم، وجعله تعدّياً على حق الله تعالى، ولما همّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام: «من رغِبَ عن سنَّتي؛ فليس منِّي»[2].

---

(١) جزء من حديث أخرجه الشيخان، وقد تقدم تخريجه (ص ٥٣٨).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢).

وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣].

وقوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ الآية [الأنعام: ١٣٨].

فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرد التحريم، وهو المقصود ها هنا.

وأيضاً؛ ففي العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد؛ فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير؛ حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات[1]، لا في

---

(١) نستفيد من هٰذا أموراً مهمّةً، هي:

أولاً: أن ناحية التعبد موجودة في كل حكم؛ حتى في الإباحة والحقوق، سواء كان معقول المعنى بيّنة حكمته أم غير معقول.

ثانياً: حق الله وحق الفرد متلازمان، إذا وجد أحدهما وجد الآخر؛ فهما دائمان مجتمعان.

ثالثاً: بهٰذا لا ينفصل المعنى الديني عن كل معاملة أو تصرف؛ أداءً لحقّ الله في صدق العبودية.

رابعاً: أن طبيعة الحق الفردي في الإسلام ليس فرديّاً خالصاً، بل هو حق مشترك، وتثبت له صفة مزدوجة هي الفردية والجماعية في وقتٍ معاً.

أمـا الفردية؛ فلأنّ الحق ليس بذاته وظيفة، بل هو ميزة تخول صاحبها الاستئثار بثمرات حقه؛ فحق الفرد أصلاً شخصي.

وأمـا الجماعيّة؛ فتبدو في تقييد هٰذا الحق بمنع اتخاذه وسيلة إلى الإضرار بغيره فرداً أو جماعة، قصداً أو بدون قصد، بالنظر إلى نتائج استعماله؛ كما سيأتي مفصَّلاً عند المصنف.

ومما يحسن إيراده هنا ما ذكره أستاذنا الشيخ محمد المبارك رحمه الله تعالى في كتابه «ذاتية الإسلام» (ص ١٠)، قال بعد كلام: «فالتشريع الإسلامي بالإضافة إلى موضوعيته وتنظيمه على أسس ظاهرة وضوابط موضوعية له جذور خُلُقيّة في النفس، وأصول اعتقاديّة تغذّيه وتمدُّه وتدعم =

الأمر الكلي[1]، ونفس المكلف أيضاً داخلة في هٰذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذاً، العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين:

أحدهما: من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات.

والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة؛ فصار الجميع ثلاثة أقسام[2].

= بناءه؛ فالتشريع غير منقطع الصِّلة بالأخلاق، وينفي عن التشريع الإسلامي صفة الفرديّة»، ويقول أيضاً: «والإنسان الذي يؤمن هٰذا الإيمان ويعمل في الحياة في هٰذا الطريق ليس هو الإنسان الفرد المنعزل، بل هو الإنسان الموجود في إطار اجتماعي».

خامساً: قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ١٠٨): «والحقوق نوعان: حق الله، وحق الآدمي؛ فحق الله لا مدخل للصلح فيه؛ كالحدود، والزكوات، والكفارات، ونحوهما، وأما حقوق الآدميين؛ فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها».

(١) أي: فليس كل حق للعبد له إسقاطه؛ فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذٰلك الحق أيضاً، ولٰكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف، بل يؤاخذ المعتدي والمعترض، وهٰكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال، وهو ما يشير إليه قوله: «من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات». (د).

قلت: انظر في هٰذا: «الفروق» (٢ / ١٤٠ وما بعدها، الفرق الثاني والعشرون)، و«أصول الفقه» (ص ٤٦) لأبي زهرة.

(٢) لأن العادات فيها حق الله الصرف، وهو النظر الكلي، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد، وحق له كذٰلك لا يسقط ولو أسقطه؛ فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول؛ فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً بقطع النظر عن عبد آخر. (د).

وفيها[1] أيضاً حق للعبد من وجهين:

أحـدهما: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازىً عليه بالنعيم[2]، موقًّى بسببه عذاب الجحيم.

والثاني: جهة أخذه للنعمة[3] على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا، لكن بحسبه في خاصة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وبالله التوفيق.

[انتهى السفر الأول من كتاب «الموافقات»][4]

* * * * *

---

(١) أي: في العادات، والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها. (د).

(٢) في الأصل: «بالنعم».

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقّاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال: **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا﴾** [الأعراف: ٣٢]؛ فجعل ذلك حقاً له، لكن لا مطلقاً بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك؛ فليس الناس في ذلك سواء. (د).

(٤) زيادة من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها ومن (ط).



الاستدراكات

* (استدراك ١):

وهـو مأخـوذ من «كشف علوم الآخـرة» (ص ٧٦) للغزالي، وهو طافح بالموضوعات والأباطيل، وحذر من أحاديثه ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٤٣٤) بقوله: «وقد أكثر في هٰذا الكتاب من إيراد أحاديث لا أصول لها؛ فلا يغترّ بشيء منها».

وورد زيادة على المذكور هنا أشياء أخر، ولٰكن في خبر لكعب الأحبار عند أبي نعيم في «الحلية» (٥ / ٣٧٢ ـ ٣٧٤)، وفي سنده الفرات بن السائب وهو متروك.

* (استدراك ٢):

(١) كذا في «النفائس»، وفي جميع النسخ: «وقد».

(٢) في «نفائس الأصول»: «الدخان، وزفر الأذهان؛ فيلزم...».

* (استدراك ٣):

(١) في «النفائس»: «أو مفسدة».

(٢) في «النفائس»: «فإنه تعالى يتوعّد على».

(٥) في «النفائس»: «فإن المفيد هو. . .».

(٦) كذا في (ط) و«نفائس الأصول»، وفي سائر النسخ: «أن».

* (استدراك ٤):

وفي (ط): «التفصيل»؛ بالصاد المهملة مجوّدة، وفي «نفائس الأصول»: «التفضّل»، وهو الصواب، وبناءً عليه تعلم ما في كلام (د) السابق.

* (استدراك ٥):

قلت: قاله بسبب السقط الذي وقع عنده، وهو بين معقوفتين، وسبب النزول الآتي مضى تخريجه (١ / ٩٣).

* (استدراك ٦):

قلت: جاء في (ط) ما يصرح بذلك؛ ففيه: «صار صاحبه [والياً]، على حظ [عام]. . . .».

* (استدراك ٧):

(٢) «الإحياء» (٤ / ٣٨٠)، وما بين المعقوفتين منه فقط، وفيه: «مرتبط» بدل «منهمك»، و«لحظة» بدل «خطرة» ـ وفي الأصل: «خطوة» ـ، وفي النسخ كلها: «في عمره» و«باعث فيه»، والمثبت منه.

(٣) كذا في «الإحياء»، وفي النسخ جميعها: «الحياة».

(٤) كذا في «الإحياء»، وفي النسخ جميعها: «ليريح نفسه ويقوى».

(٥) انظره في «الإحياء» (٤ / ٣٨٠).

* * * * *

الموضوعات والمحتويات

الموضوع	الصفحة
كتاب المقاصد	٧
ـ المقاصد لغة	٧
ـ كتب أُلِّفت في موضوع المقاصد	٧
قسما المقاصد	٧
ما يرجع إلى قصد الشارع	٧
ما يرجع إلى قصد المكلف	٨
الأنواع الأربعة لقصد الشارع	٨
ـ وضع الشريعة لمصالح العباد ووضعها على معهود الأميين	٨
ـ تفصيل للأنواع الأربعة لمقاصد الشارع	٨
توضيح المقاصد المطروقة في هذا الكتاب	
مقدمة كلامية مسلمة عند المصنف	٩
ـ توضيح حول قوله مسلمة، وتوجيهها بما يتفق أول الكلام بآخره	٩
أحكام الله هل هي معللة؟	٩ ـ ١٢
ـ من قال أنها غير معللة	٩
ـ من قال أنها معللة	١١
ـ موقف ابن القيم من القياس ومعارضيه	١٠
ـ موقف المصنف من الظاهرية	١٠
ـ قول الجويني في الظاهرية	١٠

ـ مناقشة المصنف في نسبة نفي التعليل للرازي من أوجه عديدة ١٠ - ١١
ـ التعليل الفلسفي عند الرازي ١٠
ـ بين الأشاعرة والمعتزلة ١٠
ـ هل الخلاف في المسألة لفظي؟ ١٠
ـ الرازي كثير الاضطراب بخلاف الغزّالي ١١
العلل بمعنى العلامات ١١
ـ مراجع لتوضيح المسألة والمذاهب فيها ١١
ـ إثبات علل تنقض قول الرازي ١٢
الاعتماد على الاستقراء لإثبات القاعدة المسلمة عند المصنف ١٢
الاستقراء مفيد للعلم ١٣
ثبوت الاجتهاد والقياس بإثبات العلة ١١-١٣
القسم الأول: مقاصد الشارع ١٥
النوع الأول: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة ١٧
ـ الشريعة والشرعة ١٧
المسألة الأولى ١٧
تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهي: الضرورية والحاجية والتحسينية ١٧
تفسير الضرورية ١٧ - ١٨
حفظ الضروريات بأمرين من جانب الوجود ومن جانب العدم وتوضيح بعض ذلك في الحاشية ١٨
تمثيل الحفظ في أصول العبادات ١٨ - ١٩
ـ التهارج ومعناه ١٨
ـ الجهاد وحفظ الدين ١٨ - ١٩
تمثيل الحفظ في العادات والمعاملات والجنايات ١٨ - ٢٠
ـ مقصود المحافظة عند المصنف ١٨
ـ البيوع هل مطلقها من الضروري؟ ١٩
الحرص على شرح كلام المصنف وتحريره ١٩ - ٢٠

مجموع الضروريات الخمس، وأنها في كل ملة وترتيبها في الحاشية والاختلاف فيها ٢٠
- هل الشوكاني وجد أن الخمر كانت مباحة عند النصارى ٢٠، ٢١
- حكم تعريض الأمم السابقة الغنائم للنار ٢١
تفسير الحاجيات وتمثيلها في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات ٢١ - ٢٢
تفريق المصنف بين العادات والمعاملات ٢١ - ٢٢
تفسير التحسينات وتمثيلها من السابقتين ٢٢ - ٢٣
المسألة الثانية ٢٤
انضمام ما هو كالتتمة والتكملة إلى هذه المراتب ٢٤
تمثيل ذلك للضروريات والحاجيات والتحسينات ٢٤ - ٢٥
الاهتمام بالضروريات وأنها الأصل ٢٥
المسألة الثالثة ٢٦
شرط كل تكملة أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال ٢٦
توضيح ذلك بوجهين ٢٦
خرق التكملة لمصلحة الأصل ٢٦ - ٢٧
- ذكر صور لموضوع واحد يكون فيه ضروري وحاجي أو قد يكون تحسينياً ٢٦ - ٢٧
فائدة مهمة عن الجهاد وإقامته على كل حال من المصنف ومن أحد المحشِّين ٢٧
- تخريج حديث الجهاد مع جميع ولاة الأمر ٢٨
قولهم: راوٍ في معنى المجهول ٢٨
فائدة فقهية مهمة في الاستدلال على الجهاد مع ولاة الجور ٢٨
الاهتمام بالصلاة أيضاً حتى خلف المبتدعة وأئمة الجور حرصاً عليها وعلى جماعة المسلمين ٢٩
فوائد في الحاشية
إتمام أركان الصلاة ٢٩
إحالة المصنف على مصنَّف للغزالي لشرح أكبر وتأصيل ٣٠
المسألة الرابعة
المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية وباختلاله يختلان وبإخلالهما يختل الضروري جزئياً ٣١

وفيه مطالب خمسة: ٣١
الأول: أنَّ الضروري أصل لما سواه ٣١
الثاني: اختلاله يؤدي إلى اختلال غيره ٣١
الثالث: اختلال الحاجي والتكميلي لا يلزم منه اختلال الضروري بإطلاق ٣١
الرابع: اختلالهما بإطلاق قد يلزم منه اختلال الضروري بوجه ما ٣١
الخامس: ينبغي المحافظة عليهما للمحافظة على الضروري ٣١ ـ ٣٢
بيان المطلب الأول وأمثلة عليه ٣٢ ـ ٣٣
بيان المطلب الثاني وأمثلة عليه ٣٣ ـ ٣٥
ـ حكم الوسائل مع المقاصد ٣٤ ـ ٣٥
تمثيل بأجزاء الصلاة ٣٤
بيان المطلب الثالث ٣٥ ـ ٣٨
تمثيل بأنواع كثيرة منها العذر ٣٦
بيان المطلب الرابع من أوجه ٣٨
أحدها: أن الضروريات آكد من غيرها ٣٨
ـ تخريج حديث الحلال بين ٣٨ ـ ٣٩
التدرج في المعاصي بالأخف وهو أصل مقطوع به ٣٩ ـ ٤٠
تفسير حديث: لعن الله السارق يسرق البيضة ٣٩
اقتصار المصلي على الفرص فيها ٤٠
ثانيها: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل إلى الفرض ٤٠
والمندوب بالجزء ينتهض أن يكون واجباً بالكل ٤٠
ثالثها: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد
من الضروريات ٤١
الضيق والسعة ومكارم الأخلاق ومعاني العادات ٤١
تخريج حديث «بعثتُ لأُتمم مكارم الأخلاق» ٤١
رابعها: الحاجي والتحسيني خادم للأصل الضروري ٤٢
الخشوع في الصلاة ٤٢ ـ ٤٣
بيان المطلب الخامس: ويتضح بما تقدم ٤٣

فائدة البحث ٤٣
المسألة الخامسة ٤٤
النظر في المصالح المبثوثة للعباد في الدنيا من جهتين: مواقع الوجود، وتعلق الخطاب الشرعي بها ٤٤
المصالح في الدنيا غير محضة، بل تخالطها المفاسد والعكس صحيح ٤٤ - ٤٥
جريانها على التغليب والترجيح بينها ٤٥
النظر الثاني تعلق الخطاب الشرعي بها ٤٦
وأن الغالب في المصلحة هو المطلوب وقوعها والمفاسد الغالبة هي المطلوب دفعها، والمغلوبة مدفوعة شرعاً ٤٦ - ٤٧
الخلاف لفظي في المسألة وثمرتها معلومة عقلاً ٤٧
الأدلة على ما سبق من ترجيح المصالح والمفاسد ٤٧ - ٤٨
أولاً: أن الجهة المغلوبة لو كانت معتبرة عند الشارع لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق ولا منهياً عنه بإطلاق ٤٧ - ٤٨
والثاني: أنه التكليف بما لا يطاق ٤٨
إشارة إلى مذهب المعتزلة أن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ٤٩ - ٥٠
ترجيه كلامهم في موضوع البحث، وأنه خارج البحث ٥٠
المصالح في الشريعة ٥١
فصل: المصلحة أو المفسدة الخارجة عن حكم الاعتياد إذا انفردت ٥٠
التمثيل عليها بأكل الميتة والنجاسات اضطراراً ٥١
الترجيح والتساوي في الأدلة المتعارضة ٥١ - ٥٣
الحكم الشرعي للمجتهد وقاعدة مراعاة الخلاف ٥٢
المسألة السادسة ٥٤
المصالح والمفاسد في الآخرة على ضربين ٥٤
ممتزجة وغير ممتزجة خالصة ٥٤
الكلام على درجات النعيم والجحيم والعذاب ٥٤ - ٦١
حرمان أهل الجنة من بعض ما استعجلوه مما حرم عليهم في الدنيا ٥٨
مراتب العلماء والأنبياء ٥٨ - ٥٩

فضل الأنصار ٥٩
التفضيل والخيرية ٦٠ - ٦١
أهمية البحث في التفضيل وفائدتها وثمرتها ٦١
التفضيل بين الأنبياء ٦١
المسألة السابعة ٦٢
مقاصد التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية دون اختلال النظام ٦٢
المسألة الثامنة ٦٣
جلب المصالح ودفع المفاسد في الدنيا إنما هو بالنظر إلى الآخرة ٦٣
أولاً: إخراج المكلفين عن دواعي الهوى حتى يكونوا عباداً لله ٦٣
- ربط هذه المسألة بالمسألة الخامسة ٦٣
- ذم الشهوات ٦٣
ثانياً: أن المنافع مشوبة بالمضار وكذلك العكس فليست محضة في الطرفين ٦٤
- التغليب فيها هو المعتمد والراجح ٦٤
ثالثاً: أن المنافع والمضار عامتها إضافية لا حقيقية ٦٥
تفسير الإضافي هنا ٦٥
رابعاً: اختلاف الأغراض في الأمر الواحد
فصل: ٦٦
قواعد تنبني على ما سبق ٦٦
عدم استمرار إطلاق أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع ٦٦ - ٦٨
محاولة التوفيق بين كلام المصنف وبين كلام الرازي ٦٦
هل يجتمع الإذن والنهي على أمر واحد والعمل بالترجيح ٦٧
التمثيل بالخمر ٦٧
إيراد إشكال للقرافي ومحاولة الإجابة عليه في باب المصالح والمفاسد واختلاطهما ٦٨
- ذكر مذهب المعتزلة في المصلحة والمفسدة والعلل ٦٨
المباح والمصلحة والمفسدة ٦٨
الوعيد والمصلحة والمفسدة ٦٩
- تفضيل مطلق المصلحة على مطلق المفسدة ٦٩ - ٧٠

تزلزل قواعد الاعتزال ٦٨ - ٧٠

مذهب الأشاعرة في المصلحة والمفسدة ٧٠

مذهب المعتزلة كذلك وتتمته ٧١

- إدراك المصلحة عندهم ٧١

العزيمة والرخصة عند الرازي ٧٢

إشكالات عليه ٧٢

تخريج حديث «لا ضرر ولا ضرار» ـــ ٧٢ - ٧٥

مدار الفقه على أحاديث منها هذا الحديث ٧٥

متابعة الإشكالات على تعريف الرازي للرخصة ٧٥

الموانع ٧٥

ومن الفوائد في أصل البحث: بفهمها يحصل فهم كثير من آيات القرآن أي التي في الموضوع ٧٦

ومن الفوائد فهم كلام من قال: إن مصالح الآخرة تعرف بالشرع ومصالح الدنيا تعرف بالعقل، وأوجه النظر فيه ٧٧ - ٧٨

مصالح الدنيا والآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع ٧٨

المسألة التاسعة ٧٩

أصول الشريعة وأصول أصولها قطعية، وأدلتها قطعية كذلك عقلية كانت أو نقلية، ٧٩

والظنية لا تفيد القطع ولا يستند إليها ٧٩

هل في النصوص ما يفيد القطع نقلاً بالتواتر مع قطعية الدلالة؟ ٧٩ - ٨٠

هل إذا احتفت بها قرائن يختلف الأمر؟ ٨٠

الإجماع وكفايته في الموضوع، والإشكالات عليه ٨٠ - ٨١

إثبات المسألة بالاستقراء وهو من كل الأدلة ٨١ - ٨٢

استناد الإجماع إلى قياس أو اجتهاد ٨١

خبر الواحد والتواتر وإفادة العلم ٨٢

المسألة العاشرة

تخلف آحاد الجزئيات عن هذه الكليات لا يرفعها ٨٣

التمثيل على ذلك ٨٣ - ٨٥

الاستقراء ٨٤
مناهج العلوم ومنهج الشريعة ٨٤
تخلف جزئيات الأصول العقلية والشرعية ٨٤
تنبيه على تخلف الجزئيات أنها قد تكون داخلة ومعارضة أو لم يظهر وجه دخولها أو
تخلفها لِحكَم خارجة عن مقتضى الكلي ٨٤
المسألة الحادية عشرة ٨٦
الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها ٨٦
الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض ٨٦
تعدد الصواب والخلاف بين العلماء ومواطن الإجماع ٨٦ - ٨٩
المصالح والمفاسد وصفات الأعيان عند المعتزلة ٨٩ - ٩٠
المسألة الثانية عشرة ٩١
الشريعة والأمة تبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم كلهم معصومون ٩١
الاستدلال على ذلك بالنصوص والتفسير للآيات ومعنى حفظ الذكر ٩١ - ٩٣
تحريف الإنجيل والتوراة ٩٢
الاستدلال الثاني بالاعتبار الوجودي الواقع من زمن النبي صلى الله عليه وسلم حتى
الساعة من قيام العلماء في شتى المجالات ٩٣ - ٩٥
المسألة الثالثة عشرة
ثبوت قاعدة كلية في الأصول الثلاث لا يرفعها آحاد الجزئيات بل لا بد من المحافظة
على القاعدة والجزئيات التابعة لها والاستدلال على ذلك بأوجه ٩٦
منها: العتب على التارك في الجملة من غير عذر ٩٦
ومنها: أن المعاتبة والوعيد مستثنيان في الأعذار ٩٦
ومنها: لا يصح القصد إلى التكليف بالكلي إذا كانت جزئياته غير مقصودة ٩٦
- مناقشة المؤلف في ذلك
ومنها: مقصود الشارع جريان الأمور على نظام وترتيب بدون تفاوت واختلاف ٩٧
توجيه المسألة هذه مع السابقة، وإيضاح عموم القاعدة
عدم العارض المعارض ٩٨ - ٩٩

النوع الثاني: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ١٠١
المسائل الخمس الأولى ضوابط لفهم مقاصد الشرع بالقرآن والسنة
المسألة الأولى ١٠١
القرآن الكريم عربي لغة وأسلوباً، ونقل عن الإمام الشافعي ١٠١ - ١٠٤
هل في القرآن ألفاظ أعجمية ١٠١ - ١٠٢
هل ينبني على الخلاف ثمرة ١٠٣
فهم اللغة عن طريق أخرى ١٠٤
المسألة الثانية
تبيان ما تشترك فيه اللغة العربية مع اللغات وما تتفرد به عنها من الألفاظ ١٠٥ - ١٠٦
فصل: في ترجمة القرآن ١٠٦ - ١٠٧
فصل: توضيح لما سبق وتأكيد عليه ١٠٧ - ١٠٨
المسألة الثالثة ١٠٩
الشريعة والأمة أُميّان وتفسير ذلك ١٠٩
- الحكمة في ذلك ١٠٩
الاستدلال على ذلك بـ:
١- النصوص المتواترة لفظاً ومعنى ١٠٩ - ١١١
الخلاف في كتابة النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية ١١٠ - ١١١
٢ - مناسبتها للأمة التي بعثت فيها ١١١
٣ - أنها لو لم تكن مناسبة لم تكن معجزة ١١١ - ١١٢
زيادة توضيح لكلام المصنف وتمثيلها بالمواقيت ١١١ - ١١٢
فصل: في ذكر العلوم التي عند العرب وما صحح وأبطل من الشارع ١١٢
- علم النجوم للاهتداء بها ١١٢ - ١١٣
تنبيه على أن هناك علوماً وإشارات لا يفهمها العرب وتحتاج إلى ما يسمى الإعجاز العلمي للقرآن ١١٣ - ١١٤
- علم الأنواء وأوقات نزول الأمطار ١١٤
التحذير من الشرك في علم الأنواء ١١٥
تخريج أحاديث في ذلك ١١٦

علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية ١١٧ - ١١٨
تنبيه على أن القرآن لا يجاري كل ما عند العرب ١١٧ - ١١٨
من العلوم التي أبطلها الشارع: العرافة والزجر والكهانة وخط الرمل والضرب
بالحصى والطيرة وإثبات الفأل وتفسير بعضاً من هذه المصطلحات ١١٨ - ١١٩
الإلهام والرؤية الصادقة والفراسة ١١٩
- الطب وذكر أصوله ١٢٠ - ١٢١
- علوم البلاغة والفصاحة ١٢١
- ضرب الأمثال ١٢٢
توضيح ذلك ١٢٢
الأخلاق ومكارمها وإبقاء ما كان عند العرب وإبطال ما يبطل ١٢٢ - ١٢٤
ومن الأخلاق ما كان غير مألوف وبعضها مألوف وبعضها محرف عن الحق ١٢٤ - ١٢٥
والصواب ١٢٦
تحديثهم عن نعيم الجنة وغيرها ١٢٥ - ١٢٦
تضعيف حديث فضل قس بن ساعدة ١٢٦
الجدل والموعظة في القرآن وعند العرب ١٢٦
المسألة الرابعة: ما ينبني على ما سبق من قواعد: ١٢٧
الابتعاد عن إضافة علوم ليست مقصودة لكلام الله في القرآن وذكر جملة منها ١٢٧ - ١٢٨
ذكر ما للمتصوفة منها ١٢٧
العلوم الكونية والجدل والجنة ونعيمها والجحيم وعذابها ومعهودات العرب ١٢٨
التفسير العلمي للقرآن، الإسراء والمعراج ١٢٨
أدلة إضافة كل العلوم إلى القرآن ومناقشة ذلك ١٢٩
الحروف المقطعة في فواتح السور ١٢٩ - ١٣٠
أكثر من كُذب عليه في هذه الأمة هو علي بن أبي طالب ١٣٠
علم الحيوان والتاريخ الطبيعي وعلوم العرب وما يصح إضافته إلى علوم القرآن من
علوم العرب ١٣٠ - ١٣١
التفسير العلمي للقرآن ١٣٠
فصل: لا بد من اتباع معهود الأميين في فهم الشريعة ١٣١

الألفاظ والمعاني عند العرب وأن العرب تقصد المعاني لا ألفاظها ١٣١
أدلة ذلك:
أولاً: جريان العمل على عدم اطراد ذلك عندهم ١٣١
ثانياً: الاستغناء عندهم ببعض الألفاظ بما يرادفها ويقاربها
وهي موجودة في القراءات وغيرها ١٣٢ - ١٣٣
حديث نزول القرآن على سبعة أحرف متواتر ١٣٢
تفسير الشخت والبؤس واليبس ١٣٣
ثالثاً: قد تُهْمِل العرب بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره في الجملة ١٣٤
تنبيه على تصحيف في بيت شعر ونسبته إلى مصادره وشرح غريبه ١٣٤
رابعاً: مدح العرب الكلام البعيد عن تكلف الاصطناع ١٣٥
تفسير العواهن عند العرب في سياق قصة في ذم التكلف ١٣٥
استدراك على المصنف ١٣٥
فصل: عموم مسلك الفهم والإفهام في الشرع لجميع العرب دون فرق ١٣٦
تفسير الأحرف السبعة للحديث ١٣٦ - ١٣٧، ١٣٨
تفسير (منآدهم) ١٣٧
فصل: الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم للشرع ١٣٨
تمييز المعاني الإفرادية عن الإضافية التركيبية ١٣٨ - ١٣٩
ذكر قصة عن عمر تدل على ذلك ١٤٠
لطيفة عن النووي في فهم «إيلاج الحشفة» ١٤٠
فصل: سهولة التكاليف بما يسع الأمي تعقلها ١٤١
التكاليف الاعتقادية سهلة الفهم للجميع ١٤١
فائدة عن الأسماء والصفات من المصنف ١٤١ - ١٤٢
ذم السؤال والخوض فيما لا يعني ١٤٢
ذم التعمق ١٤٣
التكليف في العمليات بالتقريبات في الأمور وبالجلائل في الأعمال ١٤٣
لم يطالبوا بالحساب الدقيق ١٤٣ - ١٤٤
الورع استحضار النيات ١٤٥

المتشابه في الشرع	١٤٥
التعمق في الشرع	١٤٦
الورع وأنواعه	١٤٧
التفاوت في الشريعة في الأمور المطلقة	١٤٧
فهم الأمية على العوام والعلماء	١٤٧
التدرج في تنفيذ الأحكام	١٤٨ - ١٤٩
اعتياد الخير وتخريج حديث «الخير عادة»	١٥٠
المسألة الخامسة	
الدلالة على المعاني الأصلية والتابعة والتردد بينها	١٥١
دلالتها على الأحكام لفهم معان زائدة في المعاني التابعة عن المعنى الأصلي	١٥١
أثبتها فريق واستدل لها	١٥١
تخريج حديث «تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلي»	١٥٢
نجاسة الماء	١٥٣
أقل مدة الحمل	١٥٤
أمثلة أخرى	١٥٤-١٥٦
تبدل السماوات والأرض	١٥٨
خلود الكفار بالنار وما نسب لابن تيمية فيها	١٥٨ - ١٥٩
فصل: التنبيه على تعارض الأدلة وترجيح المصنف لمذهب المانعين	١٦٣
إيراد إشكال فيه أمثلة سبعة	١٦٣
منها النداء والدعاء	١٦٣ - ١٦٤
الكناية فيما يستحيا من الألفاظ	١٦٥
الالتفات في الكلام	١٦٥ - ١٦٦
منها: الأدب في ترك التنصيص في نسبة الشر لله	١٦٦
مبها: الأدب في المناظرة	١٦٧
ومنها: الآداب في إجراء الأمور على العادات	١٦٧ - ١٦٩
المنافقون ودخولهم في جملة المسلمين!!	١٦٨

النوع الثالث: في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ١٧١

المسألة الأولى:

القدرة سبب أو شرط التكليف، والاعتراض على السببية هنا ومذهب المعتزلة والحنفية فيه ١٧١

التكليف بما يظهر أنه فوق قدرة العبد وتوجيه آيات وأحاديث في ذلك ١٧١ - ١٧٤

تخريج حديث: «كن عبد الله المقتول ولا تكن القاتل» ١٧٢ - ١٧٣

تخريج حديث: «لا تمت وأنت ظالم» ١٧٢ - ١٧٣

المسألة الثانية:

الأوصاف الطبيعية كالشهوات المختلفة في الإنسان لا يطالب برفعها أصلاً ١٧٥

المسألة الثالثة: ١٧٦

ما كان كالأوصاف الطبيعية فحكمها مثلها سواء أكانت خفية أو ظاهرة ١٧٦

تخريج أحاديث في الجبلة والغرائز كالجبن والشجاعة والخيانة والكذب ١٧٦ - ١٧٧

أقسام تعلق الطلب الظاهر من الإنسان: ١٧٨

الأول: ما لا يكون داخل تحت كسبه ١٧٨

الثاني: ما يدخل تحت كسبه ١٧٨

الثالث: ما يشتبه الأمر فيه كالحب والبغض، وتخريج أحاديث في ذلك ١٧٨ - ١٨١

ومنها: الشهوات والمثيرات لها ١٨٠ - ١٨١

النظر إلى المحرمات أو النساء ١٨٠ - ١٨١

الغضب ١٨١

فصل [مهم]: فقه الأوصاف الباطنة السيئة والحسنة كالكبر والحسد... واليقين والخوف أي المقصود اكتسابها ١٨٢ - ١٨٣

المسألة الرابعة ١٨٤

قسما الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها ما كان نتيجة عمل وما كان فطرياً ١٨٤

تعلق الجزاء بها ١٨٤

الفطري منها ما هو محبوب أو مبغوض للشارع والنظر فيه ١٨٤ - ١٩٠

فصل: ويصح تعلق الحب والبغض بالأفعال كما هو في الذوات والصفات ١٩٠

تنبيه على كتب أبي الليث السمرقندي ومن على شاكلته ١٩١
تعلق الثواب والعقاب على الصفات المطبوعة والأوجُه في ذلك مع الأدلة ١٩٣
الكلام في الصفات ١٩٤ - فما بعد
الأجور على المصائب ٢٠١
المسألة الخامسة: ٢٠٤
الكلام على التكليف الشاق وبما لا يطاق
مذاهب العلماء والفرق فيها ٢٠٤ - ٢٠٦
نقل عن ابن القيم في الموضوع ٢٠٤ - ٢٠٦
النظر في معنى الشاق من أربعة أوجه اصطلاحية ٢٠٧
أحدها: أن يكون في مقدور المكلف ٢٠٧
الثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد ومنها ما يكون خاصاً بأعيان الأفعال المكلف بها ومنها ما لا يكون خاصاً ٢٠٧ - ٢٠٨
الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه وليس فيه من التأثير في تعب النفس ٢٠٩
الرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم عما قبله ٢٠٩
توضيح في المسائل التالية:
المسألة السادسة: ٢١٠
لم يقصد الشارع إلى التكليف بالشاق الإعنات ٢١٠
الاستدلال على ذلك:
أولاً: بالنصوص ٢١٠ - ٢١٢
ثانياً: ما ثبت من مشروعية الرخص ٢١٢
ثالثاً: الإجماع على عدم وقوعه ٢١٢ - ٢١٣
المسألة السابعة: ٢١٤
قصد الشارع للتكليف بما فيه كلفة ومشقة وإن كان لا يسمى في العادة المستمرة كذلك ٢١٤
أقسام المشاق: قسم لا تنفك عنه العبادة وقسم تنفك ٢١٤
تفرعات القسم الثاني ٢١٤
لفظ التكليف جاء في معرض النفي ٢١٥ - ٢١٦

مناقشة هذا القول	٢١٥
الجواب على المناقشة	٢١٦
توضيح حول ما يقصد به المكلف المشقة لا الأجر والثواب	٢١٧ - ٢٢١
فصل: توضيح قصد المكلف المشقة، وهل الأجر على قدرها؟	٢٢٢ - ٢٢٩
فصل: الأفعال المأذون فيها وجوباً أو ندباً أو إباحة إذا تسبب عنها مشقة معتادة أو غير	
معتادة وقصد الشارع إلى المشقة فيها	٢٢٩
من كان يخشى عل نفسه الفساد من الدخول في العمل	٢٣٠
من لم يخشَ على نفسه وظن خلاف ذلك	٢٣١
اعتياد المشقة التي هي في الأصل غير معتادة	٢٣٢
فصل: أسباب رفع الحرج عن المكلفين	٢٣٣
أولاً: لخوف الانقطاع عن العبادة	
ثانياً: خوف التقصير عند مزاحمة الأعمال	٢٣٣
تخريج حديث: «إن هذا الدين متين»	٢٣٦ - ٢٣٩
احتمال المشقة في الصالحات وأمثلة من اجتهاد السلف	٢٤٢ - ٢٤٤
فصل: المكلف مطلوب بأعمال ووظائف لا بد منها... فإذا أوغل في عمل شاق فربما	
قطعه عن الوظائف التي هي إما حقوق لله أو حقوق للعبيد	٢٤٧
تأكيد علة النهي عن الإيغال في العمل	٢٥٠
أقسام الناس في الحظوظ	
أحدها: أرباب الحظوظ	٢٥١
عدم الترخص في موضع الترخص	٢٥١ - ٢٥٢
السير مع الحظوظ مطلقاً	٢٥٢
الثاني: أهل إسقاط الحظوظ	٢٥٥
فصل: المنهي عنه المسبّب عنه مشقة أولى بالنهي	٢٥٥
الكلام في الصفات	٢٥٧ - ٢٦٠
فصل: المشقة الداخلة على المكلف من خارج لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل	٢٦٠
الإذن إلى دفعها ومراتبه	٢٦٠

المسألة الثامنة:

مخالفة الهوى شاق، وقصد الشارع إخراج المكلف عن اتباع هواه ٢٦٤

المسألة التاسعة:

انقسام المشقات إلى دنيوية وأخروية، والمشقات إذا أدت إلى تعطيل عمل شرعي آخر ٢٦٥

المسألة العاشرة:

المشقات الخاصة والعامة ٢٦٦

تعارض المشقات والترجيح بينها ٢٦٧

المسألة الحادية عشرة ٢٦٨

العرف والمشقة ٢٦٨

رفع الأعمال التي ترافقها مشقة غير معتادة ٢٦٨ - ٢٦٩

اختلاف المشقات ٢٦٩ - ٢٧١

مشقات الإيمان ٢٧٠

الحرج في الدين ٢٧٢ - ٢٧٣

فصل: الحرج العام والحرج الخاص ومناقشة ابن العربي ٢٧٣

المسألة الثانية عشرة: ٢٧٩

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل وتقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال ٢٧٩

تدرج خطاب الشرع في التكليف وأمثلة على ذلك ٢٧٩

سبب نزول قول الله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا...﴾ ٢٨٣

ذم الدنيا، والدعاء بكثرة المال لبعض الصحابة ٢٨٤

جزاء المؤمنين في الآخرة ٢٨٤

فصل: الشريعة حاملة على التوسط والميل عن التوسط لأحد الطرفين إنما هو لمعنى مقصود ٢٨٦ - ٢٨٧

كيفية معرفة التوسط ٢٨٧

النوع الرابع:

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ٢٨٩

المسألة الأولى:	٢٨٩
المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه	٢٨٩
أدلة ذلك:	
أولاً: النص الصريح على أن العباد خلقوا للعبادة	٢٨٩
ثانياً: ما دل على ذم مخالفة هذا القصد	٢٩٠
كل موضع ذكر فيه الهوى في القرآن فهو في موضع الذم	٢٩١ - ٢٩٢
ثالثاً: ما علم أن الاسترسال مع الهوى لا يحصل بسببه المصالح	٢٩٢
إرجاع انهيار الحضارات إلى الأهواء	٢٩٢
هل يمكن تصور وضع الشرائع للعبث	٢٩٣ - ٢٩٤
فصل: قواعد ينبني عليها ما سبق	٢٩٥
منها: بطلان العمل المبني على الهوى دون التفات لأمر أو لنهي أو تخيير في المعاملات والعبادات	٢٩٥ - ٢٩٦
علامة الفرق بين العمل المبني على الهوى دون الالتفات للأمر وغيره وبين ما هو متبع للأمر أو ما ينوب مكانه	٢٩٧
فصل: منها اتباع الهوى طريق إلى المذموم وإن جاء في ضمن المحمود، لأسباب:	٢٩٨
أنه سبب تعطيل الأحكام	٢٩٨
اعتياد النفس على الهوى	
التذاذ النفس بالهوى	٢٩٨
فصل: اتباع الهوى مظنة للاحتيال بالأحكام الشرعية على أغراضه	٢٩٩
أصل ابتداع الفرق الضالة، إنما هو الهوى	٢٩٩
المسألة الثانية	
المقاصد الشرعية: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة	٣٠٠
المقاصد الأصلية: لا حظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملّة	٣٠٠
كونها عينية على كل مكلف	٣٠٠
أو كفائية	٣٠١
المقاصد التابعة وهي التي روعي فيها حظ المكلف	٣٠٢ - ٣٠٣
حكمة الشرع في خلق الشهوات ووضع الفطر في الإنسان	٣٠٣

المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ٣٠٣
المسألة الثالثة: ٣٠٥
أقسام الضروريات:
ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود ٣٠٥
ما ليس فيه حظ عاجل مقصود ٣٠٥
أمثلة عليها وتوضيح لها ٣٠٥ - ٣٠٦
الصناعات والحرف من فروض الكفاية ٣٠٦
القيام بالمصالح لحظ النفس وبواسطة الحظ في الغير ٣٠٧
فروض الكفاية وحظوظ النفس ٣٠٨
فروض الأعيان وحظوظ النفس ٣٠٩
فصل: ما ليس للمكلف حظ بالقصد يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني، وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ ٣١٠ - ٣١١
بيان ذلك ٣١١ - ٣١٢
فصل: بالنظر إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية نجد الأعمال أقساماً ثلاثة:
الأول: لا حظ فيه للمكلف معتبر بالقصد الأول ٣١٢
الثاني: اعتبار حظوظ المكلف ٣١٢
الثالث: قسم متوسط بينهما يتجاذبه الطرفان كولاية أموال الأيتام ٣١٢ - ٣١٣
المسألة الرابعة:
المباح المأذون فيه وصيرورته عبادة وعملاً لله خالصاً إذا خلصه العبد من الحظوظ ٣١٤
الاعتراض على المصنف في إيراد المسألة هنا وحقه إيرادها في قسم مقاصد الشرع بالتكليف والإجابة عن الإشكال ٣١٤
هل يلحق به في الحكم لما صار ملحقاً بالقصد؟ يحتمل وجهين ٣١٤
الأول: أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد... وهو القيام بعبادة من العبادات المختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم ٣١٥
صور من أفعال السلف في هذا الوجه ٣١٥
الثاني: أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ ٣١٩

أمثلة على هذا الوجه من أفعال السلف ٣١٩
المسألة الخامسة: ٣٢٨
العمل على وفق المقاصد الشرعية يقع إما على المقاصد الأصلية وهي هذه المسألة وإما
على وفق المقاصد التابعة وهي المسألة التالية ٣٢٨
ما كان على المقاصد الأصلية فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً ٣٢٨
ينبني عليه قواعد وفقه كثير
* حصول الإخلاص في العمل وصيرورته عبادة وبيان ذلك ٣٢٨
مناقشات حول ذلك كعمل الرهبان والفرق الضالة
حكم أهل الأهواء ٣٣٥ - ٣٣٦
فصل: به تصير تصرفات المكلف كلها عبادات ٣٣٧
كنحو مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٣٧ - ٣٣٨
فصل: ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب ٣٣٩
فصل: تحريه من المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من
حصول مصلحة أو درء مفسدة ٣٤٠
فصل: يصير الطاعة أعظم ومعصيتها أعظم ٣٤٢
فصل: قاعدة أصول الطاعة وجوامعها راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر
الذنوب وجدت في مخالفتها ٣٤٣
المسألة السادسة:
قد تصاحب المقاصد الأصلية العمل الواقع على وفق المقاصد التابعة وقد لا يصاحب
والمصاحب فبالامتثال وإلا فالهوى ٣٤٤
المصاحب بالفعل ٣٤٤
بيان كون المكلف عاقلاً بالحظ والامتثال، أمران: ٣٤٤
أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك لم يجز لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون
القصد مجرد الامتثال ٣٤٥
حكم الذبح للجن والذبح للسلطان وتخريج حديث في ذلك وإثبات وجود الجن ٣٤٦ - ٣٤٧
النهي عن معاقرة الأعراب ومعنى الحديث ٣٤٧ - ٣٤٨
النهي عن طعام المتبارين ٣٤٨ - ٣٤٩

ثانيهما: إذا كان القصد إلى الحظ ينافي الأعمال العادية لكان العمل بالطاعات رجاء دخول الجنة أو الخوف من النار؛ كان عملاً بغير الحق... وبيان بطلان ذلك بالأمثلة ٣٥٠
مناقشة هذا وإبطال الأعمال بهذا القصد ٣٥٣
الجواب عن الإيرادات وتقسيم العبادات ٣٥٧
فصل: قسما الحظ المطلوب بالعبادات: ٣٦٠
الأول: يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس وتفصيل فيما إذا كان تابعاً أو متبوعاً ٣٦٠
الثاني: يرجع إلى نيل حظه من الدنيا
هذا قد يكون مراءاة، وقد يكون لحظ نفسه دون مراءاة ٣٦٠
الاختلاف في القسم الأول حين يكون تابعاً، أما المتبوع فهو مراءاة ٣٦١ - ٣٦٢
الثاني: ما يرجع إلى حظ نفسه دون مراءاة وأمثلة عنه، وذكر موطن الخلاف فيه وهي ما يسمى بمسألة الانفكاك ٣٦٤
قصد العبادة مع العبادة ٣٧٢
من حظوظ النفس قصد المراءات وهو باطل ٣٧٣
فصل: العمل يكون إصلاحاً للعادات الجارية بين الناس وهو حظ مراعى من الشارع ٣٧٣
وهو لا يستوي مع العبادات في اشتراط النية ٣٧٤
قد صح الامتنان به في القرآن ٣٧٤
الاعتراض بأنّ التجرد للحظ هنا قادح، ومناقشة ذلك ٣٧٥
فصل: المقصود بالصحة والبطلان هنا ٣٧٩
المسألة السابعة: ٣٨٠
ضربا المطلوب الشرعي والنيابة فيهما
الأول: العادات الجارية بين الخلق
الثاني: العبادات اللازمة على المكلف ٣٨٠
النيابة في الأول صحيحة إلا إن اختصت حكمتها بالمكلف ٣٨٠ - ٣٨١
الثاني: لا تصح النيابة فيه ٣٨١
الأدلة على ذلك:
الأول: النصوص الدالة على ذلك ٣٨١ - ٣٨٢

الثاني: المقصود من العبادات الخضوع لله ٣٨٣

الثالث: لو صحت النيابة في العبادات البدنية لصحت في الأعمال القلبية ٣٨٣ ـ ٣٨٤

فإن قيل: جاءت نصوص تدل على خلاف ما أصلتم ٣٨٥

ثانياً: قاعدة الصدقة على الغير ٣٨٧

ثالثاً: تحمل العاقلة الدية في قتل الخطأ ٣٨٨

استغفار النبي لأبويه ٣٨٨ ـ ٣٨٩

الاستغفار لأموات المشركين وأحيائهم ٣٩٠

رابعاً: النيابة في الأعمال البدنية ـ غير العبادات ـ صحيحة، وكذلك بعض العبادات البدنية ٣٩٠ ـ ٣٩١

خامساً: قد يجازى الإنسان على ما لم يعمل

أ ـ كالمصائب النازلة ٣٩١

ب ـ النيات التي تتجاوز الأعمال ٣٩٢

الجواب عن هذه الإيرادات إجمالاً ٣٩٥

ثم بالتفصيل ٣٩٦ ـ ٣٩٧

التنبيه على أن المشكل هو الأحاديث التي هي معارضة للقاعدة والإجابة عنها:

أولاً: الأحاديث فيها مضطربة وتوضيح ذلك ٣٩٧

ثانياً: اختلاف العلماء في تفسيرها ٣٩٨

ثالثاً: هناك من تأولها بترك اعتبارها مطلقاً ٣٩٩

رابعاً: احتمال الخصوصية ٣٩٩

خامساً: حمل بعض الأحاديث على ما تصح النيابة فيه ٣٩٩

سادساً: مع قلة هذه الأحاديث فهي معارضة لأصل ثابت ٤٠٠

فصل: مسألة هبة الثواب ٤٠٠

أدلة من منع هبة الثواب ٤٠١

الأول: الهبة صحت في شيء مخصوص في المال ٤٠١

الثاني: العقاب والثواب وضعها الشارع كالمسببات إلى الأسباب ٤٠١

أدلة من أجاز:

الأول: إذا جاز بالمال فالقياس يدخلها أو العموم ٤٠٢

ثانياً: إذا كانت كالمسببات مع الأسباب صح الملك فيها والتصدق فيها ٤٠٢
مناقشة حول الموضوع ٤٠٢ - ٤٠٣
المسألة الثامنة: ٤٠٤
من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها ٤٠٤
فصل: حكم إلزام الصوفية أنفسهم من الأوراد وغيرها ٤٠٥
المشقة قسمان: قسم يدخل من شدة التكليف وقسم من جهة المداومة عليه ٤٠٥
المسألة التاسعة ٤٠٧
الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة لا يختص بحكم من أحكامها بعض دون بعض ٤٠٧
الاستدلال: أولا: بالنصوص المتضافرة ٤٠٧
ثانياً: وضع الأحكام ومصالح العباد يقتضي هذا وإلا لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ٤٠٨
الاستثناءات لا تضر ٤٠٩
ثالثاً: الإجماع ٤١٠
رابعاً: لو جاز خروج بعض المكلفين في الأحكام لجاز في قواعد الإسلام ٤١١
فصل: فوائد المسألة ٤١٢
أولاً: إثبات القياس ٤١٢
ثانياً: حسن الظن بالصوفية ٤١٢ - ٤١٣
مناقشات للمصنف في هذه الدعوى ٤١٣ - ٤١٤
المسألة العاشرة:
كل مزية أعطيها النبي صلى الله عليه وسلم فقد أعطيت أمته بعضاً منها ٤١٥
توضيح ذلك:
أولاً: بالوراثة العامة ٤١٦
ثانياً: ذكر ثلاثين مثلاً يوضح المقصود... سردها ٤١٦ - ٤٣٨
فصل: ما ينبني على ما سبق من قواعد ٤٣٨
جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات والمكاشفات والتأييدات وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم لكن على مقدار الاتباع!! ٤٣٨

ذكر كرامات لصالحي الأمة وصحابتها وإظهار أنها من مشكاة النبي صلى الله عليه وسلم ٤٣٨
فصل: تبيان أن كل كرامة أو خارقة ليس لها أصل في كرامات الرسول صلى الله عليه وسلم فهي غير صحيحة ٤٤٤
تبيان ذلك بالأدلة والتمثيل من خوارق أهل الفلك والأحكام النجومية ٤٤٤ - ٤٤٥
الدعاء عبادة ٤٤٦
طبائع الأحرف ٤٤٦
فصل: تصرف النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة والإلهام الصحيح والكشف الواضح والرؤيا الصالحة ٤٤٦
إثبات ذلك بالأحاديث ٤٤٧
ومن عمل الصحابة ٤٥٤
نسبة كتاب تفسير الأحلام المشهور ٤٥٦
المسألة الحادية عشرة ٤٥٧
مراعاة ما سبق تكون إلا أن تخرم حكماً شرعياً أو قاعدة دينية ٤٥٧
الحكم بالشهادة والعلم أو الرؤيا ٤٥٧
أمثلة من السلف إثباتاً ونفياً ٤٥٨
الخوارق والمكاشفات عند الأولياء ٤٦٢
قياس الخوارق بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم ٤٦٣
الخضر وموسى ٤٦٣ - ٤٦٦
استناد الحكايات عن الأولياء إلى نص شرعي وهو طلب اجتناب حزاز القلب ٤٦٦
أين يجوز العمل بالمكاشفات على الشرط السابق؟ ٤٧١
أحدها: العمل في أمر مباح ٤٧١
الثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها ٤٧١
رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة في الصلاة من وراء ظهره ٤٧٢ - ٤٧٣
الثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد بكل عدته ٤٧٣
المسألة الثانية عشرة: ٤٧٥
عموم الشريعة إلى المكلفين جميعاً، في كل أحوالهم، وفي عالم الغيب والشهادة

وحكم الظاهر والباطن يرد إلى الشريعة ٤٧٥
الدليل على ذلك أمور: ٤٧٥
أولاً: ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة ٤٧٥
ثانياً: الشريعة حاكمة لا محكوم عليها
ثالثاً: مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها ٤٧٥
الخوارق مواهب من الله لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها ٤٧٧
فصل: كل خارقة إلى يوم القيامة لا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على
أحكام الشريعة ٤٨١
تبيان ذلك ٤٨٢
المسألة الثالثة عشرة: ٤٨٣
التكليف مبني على استقراء عوائد المكلفين ٤٨٣
مجاري العادات في الوجود أمر معلوم في الكليات لا مظنون، وأدلة ذلك: ٤٨٣
أولاً: الاستقراء في الشرائع إنما جيء بها على ذلك ٤٨٣
ثانياً: الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة ٤٨٣
ثالثاً: لولا إطراد العادات لما عرف الدين من أصله ٤٨٤
قيل: بل الإطراد مظنون في أفضل أحواله، وأدلته ٤٨٥
الإجابة على هذا ٤٨٥
المسألة الرابعة عشرة
ضربا العوائد المستمرة ٤٨٨
أولاً: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي ٤٨٨
ثانياً: العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل ٤٨٨
ثبوت العوائد الشرعية كسائر الأمور الشرعية ٤٨٨
قد تتبدل العوائد الثابتة وذكر أمثلة للثابتة والمستبدلة ٤٨٩
المستبدل: كغطاء الرأس من حسن إلى قبيح ٤٨٩
أو تغير التعبير عن المقاصد ٤٨٩ - ٤٩٠
أو تغير الأفعال في المعاملات كالنكاح ٤٩٠
أو أمور خارجة عن المكلف كالبلوغ ٤٩١

أو أمور خارقة للعادة ٤٩١
فصل: اختلاف العوائد وأصل الخطاب وثبات الشريعة ٤٩١
المسألة الخامسة عشرة:
العوائد الجارية في الضربين السابقين، ضرورية الاعتبار شرعاً ٤٩٣
التدليل عليها من أربعة أوجه ٤٩٣ ـ ٤٩٥
فصل: انخراق العوائد المعتبرة شرعاً لا يقدح في انخراقها، ذكر أمثلة متنوعة عنها ٤٩٥
فصل: المكاشفات وأهلها وحكم الرجوع إلى أحكام العموم والإحالة على المسألة الثانية عشرة ٥٠١
الاستدلال على ردهم إلى حكم أهل العوائد الظاهرة: ٥٠١
أولاً: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة ٥٠١ ـ ٥٠٢
ثانياً: أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه ٥٠٢
ثالثاً: عموم الشريعة، لا يجوز للوالي مخالفة الشريعة لأنه داخل في عمومها ٥٠٢ ـ ٥٠٣
رابعاً: أن أولى الخلق بالخروج عن أحكام العموم النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، ولم يقع منهم ذلك ٥٠٣ ـ ٥٠٤
خامساً: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر ٥٠٥
الاطلاع على المغيبات لا يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية ٥٠٦
الدخول في الأسباب تأدباً بآداب النبي صلى الله عليه وسلم ٥٠٧
الخضر هل هو نبي؟ ٥٠٧
كل ما اطلع عليه من أمور الغيب، فهو على ضربين: ٥٠٨
إما مخالف لظواهر الشريعة، وإما غير مخالف، وتنبيه على حكم العمل بهما ٥٠٨
المسألة السادسة عشرة: ٥٠٩
العوائد بالنسبة إلى وقوعها في الوجود ضربان: ٥٠٩
الأول: العوائد العامة التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال ٥٠٩
الثاني: العوائد التي تختلف ٥٠٩
يقضى بالأول على جميع الأعصار متقدمها ومتأخرها، والثاني لا يقضى به على من تقدم ألبتة حتى يأتي دليل على الموافقة من خارج ٥٠٩

الاعتراض على المصنف بتعارضها مع المسألة الرابعة عشرة ٥٠٩ - ٥١٠
فائدة المسألة ٥١٠
المسألة السابعة عشرة: ٥١١
وَضَعَ الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظمان بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها
الاستدلال على ذلك بالوعيد على انتهاك الضروري بخلاف التكميلي والحاجي ٥١١
أقسام المصالح والمفاسد:
الأول: ما به صلاح العالم وفساده
الثاني: ما به كمال الصلاح أو الفساد ٥١١
التمثيل على ذلك ٥١٢
المسألة الثامنة عشرة: ٥١٣
الأصل في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإنما هو التعبد، والعادات الأصل فيها المعاني ٥١٣
الاستدلال على العبادات وأن الأصل فيها ما ذكر:
أولاً: استقراء الأدلة ٥١٣
ثانياً: لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما نصب على العادات ٥١٤
ثالثاً: عدم اهتداء العقول في أزمنة الفترات لأوجه التعبدات كنحو اهتدائهم لأوجه معاني العادات ٥١٨
فصل: أدلة الالتفات إلى المعاني في العادات: ٥٢٠
أولاً: استقراء أدلة الشرع ٥٢٠
ثانياً: التوسع في تبيان العلل والحكم في هذا الباب ٥٢٣
ثالثاً: علم أهل الفترات بمعاني العادات والالتفات إليها ٥٢٤
فصل: لا بد من وجود عادات فيها تعبد ولا بد من التسليم لها ٥٢٥
علة بعض العادات مجرد الانقياد ٥٢٦
الكوع وتفسيره ٥٢٦ - ٥٢٧
أصل سد الذرائع والنظر فيه ٥٢٧

الأول: من جهة تشعبه ٥٢٧
الثاني: من جهة ضوابطه ٥٢٨
المسألة التاسعة عشرة: ٥٢٩
كل ما ثبت اعتبار التعبد فيه فلا تفريع (قياس) عليه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بُدّ فيه من اعتبار التعبد لأوجه: ٥٢٩
الأول: معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي شرع لأجله الحكم أو لم يعرف ٥٢٩
هو لازم على رأي من قال بالحسن والقبح العقليين!! ٥٣٠
الثاني: فَهْمُ حِكمَةٍ من حِكَمِ شرعِ الحكم لا يمنع أن تكون ثم حكمة أخرى ٥٣٠
الثالث: انقسام المصالح في التكليف على قسمين:
الأول منهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة كالإجماع ٥٣٢
الثاني: ما لا يمكن الاطلاع عليه إلا بالوحي فقط ٥٣٣
الرابع من الأوجه: إذا جاز القصد إلى التعبد مع جواز اجتماع التعبد والالتفات إلى المعاني ٥٣٤
الخامس: كون المصلحة تقصد بالحكم والمفسدة كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح ٥٣٤ - ٥٣٥
- حق الله في التكاليف وحق العباد ٥٣٥
- قاعدة النهي يقتضي الفساد ٥٣٦
السادس: لو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرهاً ٥٣٧
هل يلزم أن يفتقر كل عمل إلى نية؟ ٥٣٧
فصل: نتيجة ما سبق أن الفعل غير خال من حق لله وحق العبيد معاً ٥٣٨
فصل: الأقسام الثلاثة للأفعال بالنسبة إلى حق الله وحق الآدمي ٥٣٩
الأول: حق الله الخالص ٥٣٩
الثاني: ما هو حق لله وحق العبيد - مشتمل عليهما - والمغلب فيه حق الله ٥٤٠
الثالث: ما اشتركا أيضاً ولكن حق العبيد هو المغلب ٥٤١
فائدة هذا القسم معرفة سبب من صحح العمل المخالف بعد الوقوع ٥٤٢

المسألة العشرون: شكر النعم والاستمتاع بها ٥٤٣
خُلقت الدنيا ليظهر فيها أثر القبضتين ومبنية على بذل النعم للعباد ٥٤٣
تواتر أحاديث القبضتين ٥٤٣
اقتضاء ذلك أن تكون الشريعة عرفتنا بيان وجه الشكر في كل نعمة، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً ٥٤٣
وضوح ذلك في الاستدلال ٥٤٣
تفسير الشكر ٥٤٤
تعلق حق الله في العاديات ثلاثة أقسام: ٥٤٦
الأول: من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات ٥٤٦
الثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق
الثالث: وهو تتمة الثاني: إجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة ٥٤٦
حق العبيد أيضاً له نظران:
من جهة الدار الآخرة والثواب عليه
ومن جهة أخذه للنعمة على أقصى كمالها ٥٤٧
الاستدراكات ٥٤٩

